الدكتور رضا سعادة

الفلسفة ومشكلات الانسان

منافذ الى الحقيقة والحرية والعدالة الاجتماعية

دار الفكر اللبناني
بيروت

الفلسفة
ومشكلات الانسان

دار الفكر اللبناني
للطباعة والنشر
كورنيش المزرعة - تجاه غلوب شوب
هاتف: ٨٦٣٣٩٣٠ - ٣١١٥٧٨
ص.ب: ٤٦٩٩ أو ١٤/٥٤٩٠
تلكس: DAFKLB 23648 LE - بيروت - لبنان

الطبعة الأولى ١٩٩٠



إهداء

الى اخوتي
من اللبنانيين
من جميع الطوائف والمذاهب
الذين
في غياب السلطة العادلة والفاعلة والقادرة
وفي غياب القوانين
ظلوا ملتزمين بقواعد الاخلاق
يقولون الحق
ويعملون الواجب
تحكمهم ضمائرهم
ومرجعهم القيم الانسانية

المحتويات

التمهيد

هذا الكتاب ، رفقة درب مع القارىء ، وليس انطلاقة من الأصول . فالأصول لا يستطيع أن ينطلق منها أحد ، إلاّ بمقدار ما يؤمن بالمنزلات ، ويعتبر التعاليم السماوية أساساً لانطلاقته . كما أنه ليس بالغاً النهاية ولا عارفاً بالمصير أحد ، فالإدعاء بمعرفة النهاية والتنبوء بالمصير زعم ننكره ، ونقر بعجز الانسان عن معرفة أية حقيقة مطلقة ، متعلقة بالبداية والنهاية ، خارج إطار ما أنزله الله تعالى وما اخبرتنا به الأديان .

إنه حديث درب إذاً . وإن لم يكن درباً طويلاً ، فلا شك متسع الجوانب ، وعلى طوله عناوين لمسائل كبرى ، نظرنا فيها بمنظار العقل ، وأحكمنا ربطها برباط المنطق ، محترسين من الوقوع في التناقض ، أو الخروج عن دائرة الاجماع ، تاركين الأبواب مشرعة لمتابعة مسيرة البحث والتدقيق ، بمنهجية متجردةٍ وعقل سليم .

ولا يدعينّ أحد من البشر في هذا العالم مقدرة على بلوغ الحقيقة المطلقة ، أو الالمام بكل المعارف . لكننا لا نبخس أحداً من المفكرين حقه في البحث عن الحقيقة ، ولا ننكر عليه مقدرته على بلوغ حقيقةٍ ما . فكما أنه لا يوجد في هذا العالم شر مطلق ، ولا خير مطلق[1] ، بل شر وخير نسبيان ، كذلك لا يمكن لفيلسوف أو مفكر أو باحث ، أن يبلغ في معرفته الحقيقة كلها ، أو أن يجانب الصواب كله . فالكل يخطىء بمقدار أو مقادير ، والكل يصيب بمقدار أو مقادير . وتبقى التناقضات موجودة ، وتبقى الحقائق الأرضية حقائق نسبية . ويستمر الانسان في بحثه عن الحقيقة ولا يتوقف .

ويبقى سر هذا الكون ، في عجز الانسان عن بلوغ الحقيقة المطلقة ، لأنه متى بلغها انتهى . لنتصور مثلاً ، إنساناً يعرف متى وكيف وأين سيموت ؛ أو مجتمعاً يعرف أهله متى وكيف سيندثر ؛ أو مخلوقاً يرى خالقه ويدرك مصير نفسه ! عندما يحصل ذلك كله ، يكون كل واحد من هؤلاء قد بلغ النهاية ، وهو لمّا يترك موقعه بعد ، وهذا أمر مستحيل ؛ لأنه عندما نستشرف المستقبل ، وتنكشف لنا الغيوب ، ننتهي . وحيث أننا لما ننته بعد ، فالغيب سيبقى خافياً ، ضرورة ، كي تستمر الحياة ويستمر الوجود .

إن عجز الانسان عن بلوغ الحقيقة المطلقة ، يظهر جلياً ، على الأقل ، في دليل عجزه عن تصوّر حدود العالم وأبعاده . فالكل متفق على أن العالم غير متناهٍ ، أي لا أول له ولا آخر . لكن تصوّر اللامتناهي غير ممكن . فلو أقررنا بأننا نستطيع ان نتصوّر الكرة الأرضية بأبعادها وحدودها ، وأن نتصور الكواكب القريبة منا أيضاً بأبعادها وحدودها ، ثم نتصور المجموعة الشمسية بأبعادها وحدودها ، ثم مجرّة درب التبان ، فباقي المجرات الكونية التي اكتشفت ، والتي يزيدعددها على الستين مليون مجرّة ؛

---

(١) يقول القديس توما الأكويني : إن الشّر ، من جهةٍ ما ، هو خير ما !

فكيف سيكون باستطاعتنا أن نتصور المجرات التي لم تكتشف بعد ، والتي لا يُعرف بالتالي عددها !؟ ولو تسنى لنا ذلك ، وهو أمر عبثي ، فما هي أبعادها ، وأين هي حدودها ، غير الأرقام التي تتحدث عن ملايين السنين الضوئية ؟ وإن تصوّرنا لها ، رغم ذلك ، حدوداً ، فماذا يوجد خلف تلك الحدود ؟ وهل أن الكون كله عبارة عن كراتٍ سابحةٍ في شيء لا نعرف طبيعته ، ولا ندري ماهيته ؟ وإذا صرفنا النظر عن الأبعاد والحدود ، وأبقينا على إمكانية الزيادة والاتساع إلى ما لا نهاية ؛ فإنه يبقى من العبث أيضاً أن نعمد الى تصور الكون اللامتناهي ، لأن اللامتناهي مفهوم ذهني مجرد ، لا يمكن الحديث عنه إلاّ بلغة الرياضيات[٢] .

وإن كنا لا نكف عن تصوّر أشياء غير مادية بإحساسات مادية ؛ فنحن في جميع الأحوال عاجزون قاصرون عن الادراك . وخلف ذلك العجز وهذا القصور يكمن سر الكون العظيم !

---

(٢) عن الكون وأبعاده وحدوده وتركيبه ، راجع : بيار روسّو ، الذرة والكون (دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٦٢) تعريب عصام مياس .

مقدمة تحليلية

نتوقّف أمام عبثية النظر في الأمور الماورائية والتصورات الكونية ، لنجزم بأننا لا نعلم شيئا عن قضيتي أصل العالم والانسان ، ومصير العالم والانسان ، أكثر مما رسمته لنا الأديان السماوية عامة ، والدين الاسلامي خاصة[1] . كما نتوقف امام السر العظيم الكامن خلف عجز الانسان عن معرفة مسائل الوجود الكبرى ، والذي لا يمكن أن يتمثل بغير الحضرة الالهية ، لنعود أدراجنا إلى عالمنا الصغير ، عالم الأرض ، فنتابع حديث الدرب القصير ، في موضوعات استطاع الانسان حلّها ، أو هو منها على طريق الحل .

إنه لمن الاجحاف الكبير بحق الانسان العالم ، ألاّ نسجل له تفوّقه العظيم في الاكتشافات العلمية ، والابداع التقني . لكن من الاجحاف أيضاً بحق الانسان الرسالي ، ورجل الفضيلة والأخلاق ، ألاّ نسجّل له مرارته وآلامه لما يحدث في هذا العالم من شرور . وما بين التفوق العلمي والتخلّف الأخلاقي يستمر الصراع ، ويستمر قلق الانسان كفرد .

فإذا ما استعرضنا شريطاً بيوغرافياً للحياة الشخصية ، نلاحظ ثلاثة أحداث هامة تحكم حياة الانسان كفرد ، هي : ولادته ، زواجه ، ووفاته .

١ ـ الولادة :

لا يعي المولود الصغير حدث ولادته في حينها ، بل يستطلع أخبارها تدريجياً من ذويه مع تدرّجه في الوعي . ويكون لموضوع الولادة أهميتان : واحدة في الشكل ، وأخرى في المضمون .

ففي الشكل تبقى ظاهرة الذكور والاناث هي الأهم . والاهتمام بجنس المولود ليس قصراً على زمان أو مكان ، فالغالبية العظمى من شعوب العالم تهتم بالمولود الذكر ، وتميزّه . صحيح أن ذلك الاهتمام أمرٌ نسبي ، وأنه يختلف من حضارة إلى أخرى ، وبين زمان ومكان ، لكن الواضح في مظاهر الفرح والمعاناة ، ولاعتبارات لا تحصى ، أن المولود الذكر هو المفضّل والمقدّم ، لا سيما في المجتمعات النامية ، من فلاّحية وريفية ، وحتى عند الأنثى نفسها ، التي هي الأم ، أو الأخت ، أو القريبة . ربما ، ذلك ، لأن المجتمع الانساني هو مجتمع أبوي « السلطة فيه للأب » . ولا يصعب البتة رصد مظاهر الاهتمام هذه في أية بنية إجتماعية ، حتى أن المسلمين الذين

---

(١) يمثل الوحي القرآني ، بالنسبة لكل من التوراة والانجيل ، ثروة عظيمة . وذلك لبعده عن التناقض من جهة ، ولتوافقه التام مع المعطيات العلمية الحديثة من جهة ثانية . عن تفاصيل هذا الموضوع ، راجع :

موريس بوكاي ، التوراة والانجيل والقرآن والعلم الحديث (دار الكندي ، بيروت ، ١٩٧٨ م) .

يتعظون بالغاً بالقرآن الكريم ، الذي حرّم الله فيه وأد البنات ، وقال إنه هو الذي يهب لمن يشاء إناثاً ويهب لمن يشاء الذكور[٢] ، لا زالوا بعفوية مؤثرة ، يصلّون على النبي (تعظيماً للحدث) عندما يُبشّر أحدهم بالصبي ، بينما يلفّهم الحزن عندما يُبشرون بالأنثى ، وقد وصفهم الله في القرآن بقوله : ﴿ وإذاَ بُشِرَ أحَدُهُمْ بالأنْثى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَداً وَهُوَ كَظيم ﴾[٣] .

وأما في المضمون، فالولادة تعني الحياة، والحياة مقدسة. هذا من الناحية الفكرية ، وناحية المعتقد ؛ أما من الناحية العملية ، والواقعية ، فالولادة حدث له ارتباطاته التاريخية ، كما له متعلقاته ومضاعفاته الظرفية . إنه يرتبط بالماضي بمقدار ما يتعلق بالظروف الحاضرة، والمولود أشبه بالنبتة التي يُعتمد فيها على أصالة البذرة، كما يُعتمد على خصوبة الارض وعناية المزارع .

يولد الطفل محكوماً بعوامل الوراثة الجسدية والنفسية ، وخاضعاً لحتمية التكوين الفطري ، خَلْقاً وخُلُقاً . يرث شكل الوجه والجسد ، والميزات النفسية الاساسية ؛ كما يرث الامكانات العقلية ، والاستعدادات الانفعالية ، وفي بعض الظروف ، الأمراض والعاهات ، لتشكل هذه الموروثات جميعا ، كتلة واحدة موحّدة ، هي الشخصية الانسانية الفردية ، التي تنطلق في مسيرتها الحياتية الدنيوية ، في عملية صراع دائم ، حادٍ أو خفيف ، مرير أو وضيع ، مع الطبيعة الخارجية والبيئة الاجتماعية ،وتستمر حتى الوفاة . وينتج عن هذا الصراع ، بشكل عام ، تكيّفٌ طبيعي مع العالم الخارجي ، المتمثل بالطبيعة الجامدة ، كما بعالم الأحياء ، لا سيما الانسان ، من حيث هو الغير ، والآخر ، وفي حالتيه الفردية والاجتماعية . وعندما لا يحصل التكيّف ، في بعض الحالات ، يحصل الكبت الناتج عن الحرمان ، الشخصي والاجتماعي ، وتنشأ العقد النفسية ، والانحرافات السلوكية . وقد يؤدي العجز والفشل إلى الاحباط ، وأحياناً إلى الهستيريا ، وربما إلى الانتحار[٤] .

هذه التلميحات ليست مطلقة ، لأن معطيات الولادة ، ليست المعطيات الوحيدة التي تحكم تاريخ الانسان ، الشخصي ، والفردي . فخلال التاريخ الفردي للانسان ، تحصل أحداث كثيرة مفاجئة ، تغيّر مسار الحتمية الوراثية ، والظرفية . وقد تترتب على

---

(٢) ﴿ لِلّهِ مُلْكُ السَّمٰوَاتِ والأرْضِ يَخلقُ ما يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إنَاثاً ويَهَبُ لمنْ يَشَاءُ الذكورَ﴾ الشورى ، ٤٩ ك .

(٣) سورة النحل ١٦ ، ٥٨ ك .

(٤) عن الشخصية ، تكوينها وميزاتها ، راجع :

1 - Pierre Naville , la psychologie du comportement (Gallimard, Paris 1963). Page 313 - 345 .

2 - Guy Palmade Caractérologie (PUF . 1966).

هذه الأحداث أنماط سلوكية جديدة ، فريدة وغريبة ، يحركها الخوف ، أو النزعة العدوانية ، أو الأنانية ، وربما الشعور المازوشي (٥) القائم على تخطيء الذات ، والشعور بالذنب ، ومعاقبة النفس وتحميلها المسؤولية . من أهم هذه الأحداث : ظروف الحرب ، والنكسات الاقتصادية ، وصدمات الفشل ، والانكسار العاطفي . . .

من الأمثلة على ذلك ، أن بعض الأطفال لا يسرقون بدافع الجوع ، أو الحاجة ، أو الحرمان المادي ؛ إنما يختلسون الأشياء النفيسة ، تعويضاً عن الحرمان النفسي ، والعاطفي ، الذي يسببه فقدان الأم أو غيابها . كما أن أطفالاً آخرين ، ودون أي سبب صحي ، يفقدون شهيتهم للطعام ، ويُضرِبون عن الأكل احتجاجاً على التصرفات الشاذة ، للوالدين أو الأقارب ، والتي يعجزون عن تغييرها .

نحن نعلم مثلاً ، أن الشلل ، أو العمى ، أو آلام المعدة وغيرها ، كلها أمراض جسدية ؛ لكن الجندي الذي يتوق للهرب من المعركة ، تجنباً لأخطار الموت ، يمكن أن يقع فعلاً ضحية أحد هذه الأمراض ، وقوعاً نفسياً غير مادي ، ولا يحتاج في علاجه لأي محلول كيميائي ، بل يكفيه العلاج النفسي للشفاء . كما أن العيادات النفسية ، والمصحات ومستشفيات الأمراض العقلية ، لا تحتوي فقط على البلهاء والمعاتيه والمتخلفين عقلياً من المرضى ؛ إنما تضم أيضاً عصابيين ومصابين بالهستيريا ، فقدوا صوابهم ، أو انتابتهم نوبات عصبية حادة ، نتيجة صدمات عاطفية أو اقتصادية ، فيفقدون الذاكرة ، أو يصيبهم مسٌ أو جنون ، أو هم يلجأون إلى عزلةٍ قاتلة مخيفة .

أضف إلى ذلك ، أن كثيراً من الناس الطيبين والعقلاء ، يمكن للحرب أن تحولهم إلى سفاحين قتلة ، أو لصوص محترفين ، ثم يندمون حيث لا يعود ينفعهم ندم .

إن الأحداث الطارئة والمفاجئة ، التي يمكن أن تحصل في حياة الانسان كفرد ، مع ما يترتب على هذه الأحداث من أنماط سلوكية شاذة أو غريبة ، تخفّف ، على ما يبدو ، من تأثير المعطيات الوراثية والفطرية ، المتشكلة مع ظروف الولادة ، ومقتضياتها ، وتقلل بالتالي من أهمية هذه المعطيات .

والصحيح أن تلك الأحداث لا تؤثر في الأفراد إلاّ بشكلٍ نسبي ، وتبعاً للمعطيات الوراثية نفسها . فلا يمكن لنفس الأحداث ، أن تترك الآثار نفسها في جميع الأفراد . بل إن نفس الأحداث تترك في الأفراد المختلفين آثاراً مختلفة ، تبعاً لقابلياتهم واستعداداتهم الطبيعية .

---

(٥) راجع :

Dictionnaire de la Philosophie (Larousse , 1964) , Le Masochisme , P . 176 .

فالفاعل لا يفعل الفعل نفسه في الأشياء المختلفة ، بل تختلف أفعال الفاعل الواحد تبعاً لاستعدادات القوابل . كالشمس ، فإنها تبيّض الثوب ، وتسوّد الوجه ، وتليّن الشمع ، وتصلّب الطين .

٢ـ الزواج :

منذ نعومة أظفارهم ، وحتى يوم زفافهم ، لا يسمع الأطفال والأولاد ، والفتيان والفتيات ، من ذويهم ومن الذين يتودّدون إليهم ، أويجاملونهم ، إلاّ عبارات : « **عقبال مانشوفك عريس** » ، أو عروس ، و« **إن شاء الله بنفرح منك** » ، و « **بفرحتك** » ، والمقصود : يوم زواجك . ويبقى الزواج يوماً موعوداً يحلم به الصغار لأنفسهم ، والكبار لأولادهم ، حتى إذا ما تمّت الفرحة بالزفاف والزواج ، يقال للمتزوجين : « **بفرحة عريس** » وعندما ينجبون أطفالاً يقال لهم : « **بفرحة عرسانكم** » ، و« **إن شاء الله بتفرحوا لعرسانكم** » ، و« **عقبال المعاوزين في دياركم** » .

تكفي هذه التعابير الشعبية وغيرها ، للدلالة على أهمية الزواج ، الحدث الهام الثاني في الترتيب الزمني ، بعد الولادة ، في حياة الفرد . ويجب ألاّ يتبادر إلى الذهن ، أن هذا الحدث أمر عادي ورتيب ، بالقياس الظاهري على التدرّج الطبيعي للانسان ، من الطفولة إلى المراهقة إلى سن الرشد فالكهولة والشيخوخة . فالزواج في جوهره قطار الحياة ؛ مقطوراته الحب ، والزواج الفعلي والقانوني ، وعملية الانجاب ، والمؤسسة العائلية . وقاطرته ، أو محركه ، الدوافع الجنسية .

فالرغبة الجنسية ، أو الميل الجنسي ، هي إحدى الرغبات الفطرية والأساسية الثلاث عند الانسان : الغذاء ، الجنس ، والنوم . أما باقي الميول ، فهي متفرّعة أو ناتجة ، ومتلوّنة بلون البنية أو الاطار الاجتماعي ، بما يشتمل عليه هذا الاطار من عادات وتقاليد ومعتقدات ، أي بما يجري فيه من ممارسات هي عبارة عن ترجمةٍ عملية لأنماط معرفية يحكمها معتقد أو إيديولوجيا .

والميل الفطري ، غير المكتسب ، إنما هو حاجة طبيعية غرائزية ، تتحوّل إلى رغبةٍ عندما يستثمرها الوعي ، ويبرمجها وفقاً لمتطلبات الحياة الانفعالية ، والمشاركة الاجتماعية . بذلك، فإن الفعل الغريزي الأول عند الانسان ، هو فعل الرضاعة[٦] ، الذي يبدأ بعد الولادة مباشرة . ثم ينام الطفل . . . وعندما يكبر ، وتنضج غدده الجنسية ، ينفتح على ميل جديد . . .

---

(٦) راجع : أحمد زكي صالح ، علم النفس التربوي (القاهرة ١٩٦٦) ، ص ١١٠ .

وقد بالغ المحلل النفساني الشهير ، فرويد ، في التركيز على الرغبة الجنسية ، وفي جعلها أساساً لكل الرغبات والميول الأخرى ، الظاهرة منها أو الخبيئة ، وذلك عندما خلط بين الجنس والشهوانية .

يعتبر فرويد أن الحياة الجنسية عند الانسان تبدأ منذ الطفولة . ثم تأخذ أشكالاً مختلفة . فأول اشكال الجنس عند الطفل الشكل الفموي(Buccal) ، أي التلذذ بالرضاعة عن طريق الفم . ثم الشكل السادي المخرجي(Sadique - anal) ، حيث يجد الطفل لذة في التبوّل والتبرّز ، وبالتالي في التخريب والتكسير والايذاء . ولا يظهر الجنس بمعناه التناسلي المعروف ، إلاّ لاحقاً ، ومع المراهقة تحديدا ، ليستمر مدى الحياة(٧) .

وبما أن القيود التي يفرضها المجتمع على الرغبة الجنسية تفوق جميع القيود المفروضة على الرغبات الأخرى ، فإن هذه الرغبة هي الأصعب إشباعاً ، وبالتالي الأكثر حرماناً . لذلك يسهل دخولها في صراع مع الآنا العليا(Sur - moi) كما يقول فرويد) ، المتمثلة بجملة الموانع والمتطلبات الاجتماعية . وحيث يقوى المجتمع على الفرد ، تنتصر الموانع ، وتكبت الرغبة . لكن الرغبة المكبوتة لا تموت ، فتحاول أن تثأر لنفسها بمعاودة الظهور ، إنما متنكرة على شكل عقد نفسية وانحرافات سلوكية ، وأحياناً على شكل أمراض جسدية ليس لها أي أساسٍ فيزيولوجي .

ولا يمكننا بحال من الأحوال ، مجاراة فرويد في التركيز على الجنس وحده ، لتفسير ظواهر السلوك الفردي ، لدرجة اعتبار التفوّق ، مثلا، حالة مرضيّة ناتجة عن الكبت الجنسي ؛ لكننا نقر بالأهمية البالغة للجانب الجنسي في حياة الانسان .

فالجنس كما الغذاء ، حاجتان طبيعيتان . لكن المشكلة تبرز وتستفحل ، عندما لا نفصل ونميّز بينهما كحاجتين طبيعيتين من جهة ، وبين اللذة الناتجة عنهما ، عند إشباعهما ، من جهة ثانية ، عندها لا يعود الهدف تلبية الحاجة ، بل العدْوُ وراء اللذة الناتجة عن الفعل .

الانسان يأكل ليعيش ، ولا يعيش ليأكل . يعني أن هدف الأكل الابقاء على الحياة . لكن لوْك الطعام ليس كلوْك التراب ، فالطعام طيب ولذيذ . ولولا اللذة في الأكل لامتنع الانسان عن تناوله ومات جوعاً . من هنا تسمية المآكل في القرآن الكريم بالطيبات(٨) . أما الانحراف ، فيحصل عندما يتحول الانسان ، في تناول طعامه ، عن هدفه الحقيقي ، فينشد اللذة بدل سدّ الحاجة ؛ كما كان يفعل قدماء الرومان ، الذين

(٧) Freud, Introduction à la Psychanalyse , (paris 1969) , La Vie sexuelle de l,homme , Page 283

(٨) ﴿ كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ ما رَزَقْنَاكُمْ . . ﴾ طه، ٨١ ك.

كانوا يجلسون إلى المآدب يتلذذون بأفخر الأطعمة ، حتى إذا ما شبعوا جعلوا أصابعهم في أفواههم ، ليتقيأوا ما أكلوه ، وليستأنفوا الأكل من جديد .

أما الانحراف الجنسي فهو أخطر من ذلك بكثير . إن الهدف الأساسي للعملية الجنسية هو الانجاب ، والتناسل ، وحفظ النوع . لكن الجماع يتم بمتعه ، ولولا تلك المتعة لامتنع الانسان والحيوان عن ممارسته ، ولاندثرت أنواع الأحياء . فالخطورة تكمن في التحول عن الهدف الأساسي : التناسل ، لاعتماد المتعة هدفاً وحيداً . من هنا كانت الحاجة ماسة ، ومنذ الأزل ، إلى وضع الضوابط ، وإلى تحديد الموانع والمحرّمات .

والغرائز المشتركة عند الحيوان والانسان ، هي أشدّ عند الحيوان ، منها عند الانسان ، وأقوى . فبينما هي تبقى عند الحيوان محض غرائز ، يحولها الانسان إلى رغبات وميول ، يكيّفها مع حالته النفسية المميزة ، ويلوّنها بلون المجتمع الذي يعيش فيه . إنه يطبعها بطابعه الانساني ، فتأخذ أبعاداً إنسانية ، عندما يربطها بالماضي والحاضر والمستقبل ؛ فتنسجم مع الذاكرة ، أو تتحول إلى أحلام ينسجها الخيال ، أو تترجم إلى فنون جميلة تشبع الذوق أو ترضي القيم .

فالانسان الذي يرفض أن يموت وينتهي كما ينتهي الحيوان ، ليقيم المراسم ، ويحيي الذكريات السنوية والمئوية ؛ يرفض كذلك أن يتزوج على طريقة الانجذاب الحيواني ، حيث لا تحرّك الذكرَ إلاّ فترة الاخصاب وظواهرُهُ عند الأنثى ؛ فيقيم الأعراس ويحيي احتفالات الزفاف ، تعقبها التهاني والتبريكات ، وتُصرف الأموال وتُقدَّم الهدايا ، وتعم الفرحة الوجوه بشكل بالغ ومؤثر ، ويدوّن التاريخ قصص الحب وروائع الهوى والهيام ، ويبحر الشعراء في مراكب الغزل ، فيدفع الأباحي منهم ثمن إباحيته ، ويذوي العفيف بعذريته حتى الفناء[٩] .

نحن لا نقصد بالزواج إذاً ، كحدث هام في حياة الانسان ، عملية إجراء العَقْد بين رجل وامرأة ، في مؤسسة دينية أو مدنية ؛ إنما نقصد هذه الشريحة من عمر الانسان ، التي تمتد من المراهقة حتى انطفاء شعلة الروابط الجنسية والعائلية ، مع كل ما تحتويه هذه المرحلة من هموم ومشكلات ، يربطها بالحياة الجنسية رابط . ويكون قوامها قبل الزواج الفعلي كل أشكال المعاناة ، من الحب ، والعشق ، والحرمان ، أو الكبت والانحراف . وبعد الزواج ، كل أشكال المعاناة أيضا ، من الانجاب ، والتربية ، والهمّ المعيشي ، والحرص على السمعة ، وتأمين المستقبل .

---

(٩) أنظر : صادق جلال العظم ، في الحب والحب العذري (منشورات نزار قباني ، بيروت ١٩٦٨) .

٣ ـ الموت :

يولد الانسان ، ثم تنطوي صفحة الحدث فلا يعاد فتحها الا عند الاقتضاء . ويلج الفرد ميدان الحياة الاجتماعية ، عبر قنوات الزواج ،وتشابك روابط القرابة والمصالح العائلية ، ومن خلال طرق التعاون والتساعد وتبادل الخدمات ، التي ترسمها الموجبات العقلية ؛ كذلك عبر الممرات الضيقة ، والخطرة احيانا ، للحياة العاطفية والانفعالية . ويغالب ذلك الفرد دهره كله بحرارة الدمعة ورطوبة الابتسامة ، او يواجهه بصخرة العلم حيث لا ضحك ولا بكاء . وتبقى امامه ، بلا حلٍ تقريبا ، مشكلة الموت . فكيف يعالج تلك المشكلة ؟

الانسان ـ كما يقول هايدغر [١٠] ـ هو كائن الابعاد . انه يحيي الماضي بذاكرته ، ويعيش الحاضر بوعيه ، ويبني المستقبل بخياله قبل ان يعمل على تجسيده وتحقيقه بقوة عقله وساعديه . وهو بحكم وعيه ، الكائن الوحيد الذي يعرف انه سيموت يوما ، فيدفع ثمن هذا الوعي خوفاً ، وضريبة هذه المعرفة قلقاً .

يترافق هاجس الخوف من الموت ، والقلق على المصير ، مع نمو الانسان وتقدمه في السن ، منذ الطفولة . فيكون هاجساً قوياً ومقلقاً عند البعض ، وعابراً « مناسباتيا » عند البعض الآخر . وهو يبلغ اشده عند التعرض للمخاطر ، كالحروب وعوارض الطبيعة ، فيصوّر الخائفُ الحالة التي يعايشها : كأنه « رأى الموت بعينيه » . وعند حصول الموت لأحدهم يشرع الآخرون في وعظ بعضهم البعض ، داعين الى التمسك بالأخلاق ، وبأهداب الدين .

ويظهر الخوف من الموت متداخلا غالبا مع الخوف من الله . فالله قد قهر عباده بالموت والفناء ، وأنذرهم بأن الموت الذي يفرون منه هو ملاقيهم [١١] ، ومدركهم ولو كانوا في بروج مشيدة [١٢] .

وباستثناء الموت المفاجىء ، وغير المنتظر ، فان جملة من الظواهر ذات الطابع الدراماتيكي ، تذكّر بالموت او تنذر به ، مشكّلة خطاً بيانياً هابطا ، باتجاه الفناء ، والزوال ، والعدم ؛ كالحزن ، والألم ، والقلق ، والعذاب ، والحرمان ، والفشل ، واليأس ، والشقاء ، والمرض ، والعجز ، والطعن في السن . وذلك في مقابل الخط البياني الصاعد ، الزاخر بالحياة ، والمتشكّل من ظواهر الفرح ، واللذة ، والطمأنينة ،

---

(١٠) Heidegger ، فيلسوف الماني ولد سنة ١٨٨٩ ، واشتهر بكتابه L'Etre et le Temps الذي نشره سنة ١٩٢٧ م .

(١١) ﴿ قُلْ إنَّ الموتَ الذي تفِرّونَ منه فإنّهُ ملاقيكُمْ . . ﴾ الجمعة ٨ م .

(١٢) ﴿ أيْنَمَا تكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الموْتُ ولَوْ كُنْتُمْ في بُروجٍ مشيّدةٍ . . ﴾ النساء ، ٧٨ م .

والراحة ، واليسر ، والنجاح ، والثقة ، والسعادة ، والصحة ، والقوة ، والشباب .

والموت عند الذين لا يؤمنون بالآخرة ، هو نقيض الحياة . بينما هو نقيض الولادة فقط عند المؤمنين بالحياتين : الدنيا والآخرة ، باعتبار ان الموت يطال الجسد ، فيفنى ، اما النفس ، فتعود الى ربها ، وترتفع الى المكان الذي هبطت منه (١٣) ، وتبقى الى الأبد في عالم الخلود .

والاعتقاد بالأبدية ، وبالخلود فيها ، في جنة الخلد للصالحين ، او في نار جهنم للمغضوب عليهم وللضالين (١٤) ، امر يختلف بين الاسطورة والايمان الحقيقي .

ففي الجانب الميثولوجي ، أوجد الانسان الحلول الأسطورية المناسبة لمشكلة الموت ، مدفوعا بالرغبة في الخلود ، وحب البقاء . فعند الفينيقيين ، يصرع الخنزير البري ادونيس على نهر ابراهيم ، وتحمر مياه النهر المتخضبة بالدماء ، الى ان تأتي زوجته عشتروت ، فتنثر على جسده الزهور والرياحين ، وتدعوه الى الخروج من الموت ، والعودة الى الحياة ؛ فيفتح عينيه ، ويبتسم لها ، وينطلقان (١٥) . وإذا كان ذلك من شأن الآلهة ، فالمشكلة محلولة لدى البشر بالتناسخ . فعند اليونان ، يؤدي تناسخ الأرواح ، بتجسيدها ، وبعثها ، متنقلة في الأجساد دورا بعد دور ؛ الى تصفيتها، وتنقيتها ، لتتحد نهائيا بخالقها ، بعد زوال شوائبها ، وتطهيرها من متعلقاتها الدنيوية . ولولا الايمان بخلود النفس لما أقدم سقراط بكل شجاعة على تجرع السم ، تنفيذا لحكم الاعدام فيه ، ودون ان يتراجع امام المنحرفين ، قائلا لهم : **ان الموت لا يخيف غير الجبناء** (١٦) .

ربما لم يكن موضوع الخوف من الموت مطروحا عند البدائيين ، بسبب ذوبان الفرد في الجماعة ، اي العشيرة ، أو القبيلة ، التي هو مجرد جزء منها . كالشجرة ، اذا كُسر غصن من أغصانها لا تتأثر . ذلك يعني ان بروز المشكلة لم يحصل فعلا ، الا مع

---

(١٣) يقول إبن سينا في مطلع قصيدته في النفس :

هبطت إليك من المحل الأرفعِ ورقاء ذات تعزّزٍ وتمنّعِ

راجع : يوحنا قمير ، فلاسفة العرب ، إبن سينا (المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٥٦) ص ٣٨ .

(١٤) ﴿ وأُدْخِلَ الذينَ آمَنُوا وعَمِلوا الصالحاتِ جنّاتٍ تجري مِنْ تَحتِها الأنْهارُ خالِدينَ فيها . ﴾ إبراهيم ، ٢٣ ك .

﴿ إنّ الذينَ كفروا مِنْ أهلِ الكتابِ والمشركينَ في نار جهَنّم خالِدينَ فيها . . . ﴾ البينة ، ٦ م .

(١٥) أنظر :

- آرنولد توينبي ، تاريخ البشرية ، الجزء الأول (الدار الأهلية ، بيروت ١٩٨١) ، ص ١٣٣ . ترجمة نقولا زيادة .

- جيمس فريزر ، أدونيس أو تموز (المؤسسة العربية ، بيروت ١٩٨٢) ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ، ص ١٥ - ٢٣) .

(١٦) راجع :

- Platon , œuvres complètes , Tome 3 (Garnier , Paris 1958) Phédon , Page 130 .

- Platon , La République (G . F . Paris 1966) . Livre X , Page 357

الاتجاه نحو الفردية (١٧) . فهاجس الموت شعور فردي ، لا جماعي . وقد يمكن للجماعة ان تعاني من نكسة ، او مجزرة ، او كارثة ، او تتعرض للابادة. لكنها لا يمكن لها ان تعيش هاجس الخوف من الموت ، أو القلق على الآخرة والمصير ، فهذه مشاعر وأحاسيس فردية .

ولقد توافق معظم البشر ، على اختلاف مللهم ومعتقداتهم ، على أن للنفس بقاءً تحيا به بعد مفارقتها البدن (١٨) . فالانسان القديم ، مثلا ، اعتقادا منه بالبعث والخلود ، كان يدفن موتاه في الجرار ، ويضع الى جانب الميت ادوات الصيد (للرجل) ، والحلي (للمرأة) ، اضافة الى اواني الطعام والشراب (١٩) . كما كان يدفن موتاه أيضا في توابيت فخمة مزخرفة ، ليستأنس الميت بزخرفتها او ليستقبل فيها زائريه .

وقد تباينت مشارب الناس في تصوراتهم للحياة الأخرى ، وفي طرق استدلالهم على طبيعة البقاء ، فقالوا بالتناسخ ، والتقمص ، والبعث ، والحلول ، والتكامل (٢٠) .

اما الأديان السماوية الموحدة ، فتثبت جميعها حياة الآخرة مقابل الحياة الدنيا ، مع اختلافات في الأوصاف والتفاصيل . والخلود الأخروي في الاسلام ، يمكن ان يكون في جنة الخلد ، كما يمكن ان يكون في نار جهنم ، وذلك تبعا للطاعات أو المعاصي (٢١) . وربما كانت المسيحية اكثر تشدداً بالنسبة للآخرة ؛ فلضمان وجودٍ سعيدٍ في العالم الآخر ، كان من الضروري أن يحيا المرء في هذا العالم حياة تجاوز طاقة معظم البشر ، ولا يتحملها الاّ قلّة من الزهّاد الورعين (٢٢) .

على ان التشدد في التخويف من الموت ، ومن سوء العاقبة في الآخرة ، يدفع بالانسان الى الهروب ، والانكفاء عن المواجهة ، والفرار من فكرة الموت وهواجسه ، بالاندفاع الشديد خلف ملذاته الدنيوية . هذه هي السمة الغالبة لعصر النهضة الغربية ، حيث طغى الاهتمام بالعالم ، واكتشاف جماله ، والشعور بروعة الحياة . وأصبح شعار رجل عصر النهضة : « **عش لحظتك** » انً بوسع الموت ان ينتظر (٢٣) .

---

(١٧) عالم المعرفة ، الموت في الفكر الغربي (الكويت ١٩٨٤) ص ١٨ .

(١٨) انظر : الشيخ محمد عبده ، رسالة التوحيد (مكتبة الثقافة العربية) د . ت . ص ٩٠ .

(١٩) فيليب حتي ، تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين (دار الثقافة ، بيروت ١٩٥٨) ، ج ١ ، ص ١٣٤ .

(٢٠) محمد علي الزعبي وعلي زيعور ، البوذية (مطبعة الانصاف ، بيروت ١٩٦٤) . ص ٤٦ .

(٢١) راجع : ص ٢٢ ، الآيات ٢٣ و ٦ من سورتي ابراهيم والبينة .

(٢٢) أنظر : نصري سلهب ، في خطى المسيح (دار الكتاب اللبناني ١٩٧٠) ص ١١٠ .

(٢٣) الموت في الفكر العربي ، ص ١٠١ .

ولكن مهما خفّف الانسان من وطأة الموت بابتداع الأساطير ، ومهما أفعم قلبه الايمان بقضاء ربه ، الذي جعل الموت حقاً على الانسان ، ورسم طريق الآخرة بالرجوع الى الله (٢٤) ، ؛ فان رهبة الموت تبقى عظيمة ، عظم قدرة الانسان على تصوّر الوجود ، وفهمه ، وادراك أبعاد الزمان والمكان ، ومعرفة الذات . يتصور الانسان نفسه حياً ، عاقلاً ، ينطوي العالم كله في فكره ؛ ثم يتصور نفسه غير موجود على قيد الحياة ، وقد زال كل شيء بزواله ، فحيث يزول الوعي تزول محتوياته . أو يتصور نفسه وقد زال بمفرده ، بينما يبقى كل شيء ، ويبقى الآخرون ، وتستمر الحياة ، وتستمر المسيرة ! ان من شأن هذه التصورات أن تقضّ مضجع الكثيرين .

أما الذين يتمنون الموت صادقين ، فنعتقد انهم قلةٌ قليلة ، او نادرة (٢٥) . والذين يقدمون على الانتحار ليسوا أسوياء ، انهم أيضا قلة قليلة طحنهم اليأس ، أو جثمت فوق صدورهم مشكلات يصعب حلها ، فصار الهروب الى الموت عندهم أسهل حالا من المواجهة .

الخوف من الموت هو الغالب اذاً . وهو ينعكس رهبةً ، أو قلقاً ظاهراً ، أو وساوس تبدد الراحة وتذهب بالطمأنينة . وفي الحالات الطبيعية ينعكس ذلك الخوف أنماطاً سلوكية، تدفعها وتحركها بشكل خفي ، غريزة حب البقاء ، والصراع من اجل الحياة . فهذه حال البخيل الذي يصرف عمره في جمع المال خوفا من الموت جوعاً ، وحال السفاح الذي يسفك الدماء قبل ان يُسفك دمه . كذلك شأن المتسامح الذي يتنازل عن حقه تجنباً لاعتداءٍ أو تلافياً لمكيدة ، والكريم المعطاء ، الطيب ، الذي يتقي بكرمه واحسانه ضعفا محتملا أو سوء حال .

قد يقول البعض :هذه فلسفة تشاؤمية؛ ربما! لكنها واقعية.

أما الذين ينشدون اللذة على طريقة ابيقورس (٢٦) ، فانهم يستطيعون التداوي

---

(٢٤) ﴿ كُلُّ نفسٍ ذائقةُ الموتِ ثمّ إلينا تُرجعُون ﴾ العنكبوت ، ٥٧ ك .
﴿ . . . وبَشِّر الصّابرينَ * الذينَ إذا أصابَتْهمُ مصيبة قالُوا إنّالِلّه وإنّا إليهِ راجِعُونَ ﴾ البقرة، ١٥٦ م.

(٢٥) من نوادر النفور من الموت ، والهروب منه ، نذكّر بـ « حطّاب لافونتين » .
أنظر La Fontaine , Fables choisies (Larousse 1971) La mort et le Bûcheron , P . 47

والحقيقة أنه لا يتمنى الموت صادقاً إلاّ من آمن وضمن آخرته ، عملاً بالآية الكريمة : ﴿ قُلْ إنْ كانَتْ لكُمُ الدارُ الآخِرةُ عِنْدَ اللّهِ خالِصَةً مِنْ دُونِ النّاسِ فتمنّوا الموتَ إنْ كُنْتُم صَادِقِينَ ﴾ البقرة، ٩٤م.

تجدر الاشارة في هذه المسألة الى العمليات الاستشهادية التي نفذها مقاومون لبنانيون ، مجاهدون مؤمنون ، ووطنيون ، في وجه قوات الاحتلال الاسرائيلي للبنان ، منذ العام ١٩٨٢ .

(٢٦) Epicure ، فيلسوف اللذة اليوناني (٣٤١ - ٢٧٠ ق . م) . تقوم فلسفته على تصنيف اللذات ، وتكون السعادة في الحصول على اللذة العقلية الحقيقية، المتمثلة في الحكمة وممارسة الفضيلة .

انظر : Dictionnaire de la Philosophie , page 84

بحكمته القائلة : **لماذا نخشى الموت طالما نحن على قيد الحياة ؟** فنذهب ضحية احساساتٍ مضنية خانقة بشيء غير موجود . وعندما يحصل الموت ، يكون الاحساس به قد زال . فليس هناك من داعٍ للتألم من اشياء غير موجودة ، واذا وجدت فلا نعود نعيها أو نحس بها !

يمكن لنظرية أبيقورس أن تمتصّ الخوف من الموت ، أما الخوف من الآخرة فلا مبرر له عند الذين لا يؤمنون بها . وعند المؤمنين لا خوف على الذين يطيعون ربهم (٢٧) . كذلك يمكن امتصاص الخوف من الموت ، وتهدئة المخاوف والاضطرابات النفسية ، والركون الى المصير المحتوم ، عن طريق الوصايا التي يوصي بها الأحياء قبل موتهم ، والتي تشكل تعويضاً نفسياً كبير القيمة والتأثير ؛ من اقامة المراسم الحاشدة عند الوفاة ، وتخليد الذكر عن طريق الخلف الصالح ، كما عن طريق الآثار المكتوبة والانشاءات المتروكة . كذلك ببذل الصدقة عن روح الفقيد ، وبالصلاة لنفسه وعنها . كل ذلك يثلج قلب الحي الموعود بالتكريم واحياء الذكر بعد الوفاة !. . .

ولا نشك لحظة واحدة في أهمية الخوف من الموت ، وفي فائدته العظيمة . فالمؤمنون الذين يخافونه يتقون ربهم (٢٨) ، والخوف من الآخرة يمهد الطريق للايمان (٢٩) .

ويبقى الخوف من الموت رحمةً للجميع ، فلولاه لأقدم الناس على فعل كل انواع الشرور والمنكرات ، دون رادعٍ او وازع ، والذي لا يخيفه الموت،أو يقلقه المصير،قد لا يخيفه أي شيء آخر .



هذه الاحداث الثلاثة التي سلّطنا الضوء عليها ، تمتد في حياة الانسان على المسافة الواقعة ما بين المبدأ والمعاد . ويمكن ان تكون للفرد مصدر راحة وطمأنينة ، كما يمكن ان تكون له مصدر قلق واضطراب . يقول الخواجة زاده (٣٠) في كتابه

---

(٢٧) ﴿ وأطيعُوا اللهَ والرّسولَ لعلكُمْ تُرحَمونَ ﴾ آل عمران، ١٣٢ م.

(٢٨) ﴿ .. واتقُوا اللهَ واعلَمُوا أنّكُمْ مُلاقُوهُ وبَشّرِ المؤمِنِينَ ﴾ البقرة، ٢٢٣ م.

(٢٩) التخويف من الآخرة ، والدعوة للاستقامة ، والترغيب والاغراء بالجنة ، موضوعات يشدّد عليها القرآن الكريم ، خاصة في السور المكية القصيرة التي نزلت مع اللحظات الأولى للدعوة. عن هذا الموضوع ، راجع :
بلاشير ، القرآن، نقله الى العربية رضا سعادة، (دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٤) ص ٤٥ ـ ٥٠ .

(٣٠) مصلح الدين مصطفى بن يوسف البروسوي .
انظر : رضا سعادة ، مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين (الدار العالمية ، بيروت ١٩٨١) ص ١٨٢ .

« تهافت الفلاسفة » : « ان أهم ما يشغل بال الانسان ، هو معرفة المبدأ والمعاد وما بينهما » .

اما المبدأ والمعاد ، فقد اظهرنا عجز الانسان عن ادراكهما بالعلم والعقل ، عجزاً مبرماً حتى تاريخه ، رغم التقدم العلمي المدهش ، والتعمق في اعمال العقل والمنطق . لذلك ترى الناس ينتهجون في معتقداتهم مناهج ثلاثة :

أ ـ اما انكار الآخرة والمعاد ، جسمانياً كان أم روحانياً ، للاقرار بالوجود المادي ، وجوداً فعلياً حقيقياً وحيداً ؛ وبأن المادة بكل متعلقاتها وتفاعلاتها وما نتج عنها ، هي أزلية لامتناهية ، لا تنقص ولا تزيد الاّ بمقدار ما تتحول الى طاقة ، أو تتحول الطاقة الى مادة (٣١) .

ب ـ واما التحول عن الموضوع ، وصرف النظر عنه ، أو اهماله وتناسيه ، كظاهرة الحادٍ عملي ، غير محكومٍ بأية ايديولوجيا ، مع الدعوة الى أن يعيش الانسان حياته (٣٢) .

ج ـ واما الايمان الفعلي والحقيقي بما رسمته الأديان السماوية الموحّدة ، وأخبرت عن حدوثه في الماضي ، أو تنبأت وأنذرت بحصوله في المستقبل ، مع ما يقتضيه ذلك الايمان من طاعة الله ، والتزامٍ بالتعاليم ، واقامة الشعائر الدينية والعبادات ، وتنفيذ قواعد التعامل الاجتماعي ، الإنساني والمشرّف .

وأما ما بين المبدأ والمعاد ، فيكمن التاريخ كله ، ويتمظهر الوجود كله . ويعيش الانسان حالة صراع دائم لا يهدأ ، مع نفسه ومع الطبيعة .

لقد أحرز الانسان في صراعه مع الطبيعة تقدماً هائلاً ، فبلغ في اكتشافاته العلمية ، وفي اختراعاته التقنية ، مرتبة هي أشبه بالسحر ، والخيال ، والأمور التي لا تصدق . ولا تُقدر هذه المرتبة حق قدرها من العظمة ـ الاّ بالمقارنة مع حالة غياب العلم والتكنولوجيا في الأزمنة الغابرة .

لنتصوّر مثلا،طائرة نفاثة تحط وتقلع في الصحراء ، وسط قبائل عرب الجاهلية . ولنتصور أحد ملوك فارس ، أمامه جهاز الكتروني للاتصال الهاتفي،وهو يجري اتصالا

---

(٣١) انظر : ـ الذرة والكون ، ص ٢٧
ـ صادق جلال العظم ، نقد الفكر الديني (دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٩) ،

(٣٢) قال Laplace « الله فرضية لا حاجة لي بها في نظامي » .
المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

لاسلكيا بنظيرٍ له من ملوك الروم . أو ان يظهر في معركة صفين جندي يحمل بندقية أوتوماتيكية وصندوق ذخيرة ، أو ان تأوي عائلة فلاحية من القرون الوسطى الى منزلها ، لتجد فيه جهازاً للبث التلفزيوني الملوّن ، يتحكم بتشغيله شخص جالس على مسافة بضعة أمتار منه ، بواسطة آلة صغيرة مبتذلةٍ يخفيها ربما في جيبه !

لنتصور ذلك ، أو ما شئنا من الاجهزة الالكترونية الحديثة ، موجودة في زمان غابر عميق بعيد عن زمانها . فماذا كان يمكن أن يقال عنها ؟ أو كيف كان ينظر اليها ؟ ألا يتخذها البعض معبودات يركع امامها ويسجد لها ؟

ليس المقصود من هذه الاشارة الخيالية الوقوع في فخ الأحلام ، انما التشديد على تبيان جبروت الانسان العلمي والتقني .

هذا الجبروت على صعيد العلم ، تقابله صغارة على صعيد الأخلاق . فمنذ أقدم العصور وحتى اليوم ، قد لا نلاحظ تقدماً أو تطوراً على مستوى الأخلاق عند الانسان ؛ انما نستطيع أن نلاحظ التقهقر والانحلال الأخلاقي . وعلى جميع الصعد . منذ القدم كان التقاتل ، وكانت الحروب ، وقد تستمر هذه الظواهر مدفوعة بالنـزعة العدوانية . لكن التقاتل في الماضي كان أشرف ، اذ كان الخصمان يعمدان الى المبارزة الثنائية ، فيقتل أحدهما الآخر أو يأسره . بينما أبطال القتال وأرباب الحرب اليوم لا يتواجهون ، لا يرون بعضهم بعضاً ، يتقاتلون بالنيابة ، وبالواسطة ، معتمدين أحط أنواع القصف العشوائي على الابرياء من المدنيين والعزّل ، أو معتمدين أساليب التصفيات الجسدية ، إما لأبرياء لا ناقة لهم ولا جمل ، وإما لمتهمين لا يحاكمون .

ولم يعد احد يجهل اليوم ، وبعد تقدم وسائل الاعلام السمعية والبصرية ، قذارة حروب القرن العشرين .إن مطلباً معيناً، كالعمل على تغيير موقف أحد القادة مثلا ، أو ممارسة ضغطٍ على سياسيين ، أو احراز تقدم في مفاوضات ، لا يستدعي على الطاولة المستديرة أو المختلفة الأشكال ، اكثر من كلمةٍ ، أو جملةٍ ، او «**شحطة قلم**» تُرجم على الارض تدمير قرى ومدن ، أو ابادة شعب ، أو على الاقل رمي أناسٍ ابرياء في الشوارع ، بعد تدمير بناهم الانسانية وهدم مؤسساتهم الاقتصادية والتربوية .

هكذا ، يظهر لنا المفكر الفرنسي جان روستان (٣٣) ، عملاقاً في قوله : « **لقد جعل العلم منا آلهة ، ونحن لم نستأهل ان نكون بشراً بعد** » .

مشكلتنا اذاً هي مشكلة أخلاق ، مشكلة قيم ، ومشكلة قوانين . فالانسان الذي يتعامل بوفاء مع القانون العلمي ، نراه يخون قوانينه الأخلاقية ! شرعية علمية ولا شرعية

---

(٣٣) Jean Rostand , biologiste Français
بيولوجي فرنسي ولد عام ١٨٩٤ م .

أخلاقية ، استقامة علمية وانحراف أخلاقي ؛ تلك هي أزمتنا ، ولا حلّ لهذه الأزمة الاّ بعصر نهضةٍ اخلاقية ، يجعل القانون الأخلاقي مواكباً للقانون العلمي في تطوره وتقدّمه .

عبر هذا المنظار ستتم معالجة الموضوعات الواردة في مباحث هذا الكتاب ، والتي تمّ اختيارها كموضوعات انسانية عامة ، مثل السببية والحرية والعدالة الاجتماعية . وقد نُسقت بشكل مترابط على طريقة كارل جاسبرس : كل فلسفة تبدأ بالتساؤل ، وكل جواب في الفلسفة يتحول بدوره الى سؤال جديد (٣٤) .

(٣٤) انظر : Karl Jaspers , Introduction à la philosophie (le monde en 10 - 18 , Paris 1965) Page 11

الفَصْلُ الأَوَّل

في ماهية الفلسفة

التأمل والتفكير

إنّا لو أوقفنا عجلة الروتين في حياتنا اليومية للحظات ، وتأملنا في انفسنا وأفعالنا وعالمنا الذي نعيش فيه ، لتمكنا من استعراض اعداد هائلة من المشكلات ، ولواجهتنا تساؤلات كثيرة تصعب الاجابة الكاملة والدقيقة عنها . فمن المشكلات الشخصية ، والفردية ، المتعلقة بالتنشئة ، والتعلم ، والمهنة ، والكسب ، والصحة ، والزواج ، بالاضافة لحدثي الولادة والموت ؛ الى المشكلات العامة ، الاجتماعية والانسانية ، المتعلقة بالمجتمع ، والوطن ، والعلاقات الدولية ، والحروب ، وقضايا الكون بأبعاده وأنظمته ، وموجده ، اضافة لمسألتي الحرية والمسؤولية في الدنيا والآخرة ، وغيرها الكثير الكثير ، من المسائل التي لا تُحل بطريقة موضوعية ، كما تحل مسألة في الحساب ، او كما يجرى اختبار فيزيائي على وجود الضغط الجوي . لو استعرض أي انسان في العالم ، مهما كانت علومه ، وامكاناته العقلية ، ومستوى ذكائه ، هذه المشكلات ، وفكّر فيها ، لاستطاع ان يكوّن لنفسه حول حلولها ، أفكارا وتصورات معينة ، بحجم معارفه وقناعاته . فتشكل تلك الافكار والتصورات ، فلسفة خاصة بحجم صاحبها .

ولما كانت مشاكل البشر متشابهة ، واحوال الكونواحدة بالنسبة للجميع ، فقد حاول رجال أفذاذ عبر التاريخ ، حصر فلسفاتهم ، وتبويبها في مناهج متكاملة تدعي ايجاد حلول للمشكلات التي يطرحها الانسان .

الفلسفة إذاً ، وبشكل عام ، هي التأمل والتفكير في قضايا الكون ، والوجود . وموضوعاتها الاساسية ثلاثة : الله ، العالم ، والانسان . فكيف نشأت ؟ وما هو جوهرها ؟

١ ـ الفلسفة ليست علما ولا معرفة :

عندما سئل الفيلسوف الفرنسي الناشيء ، جول لاشيلييه (Lachelier Jules ، ١٨٣٢ ـ ١٩١٨ م) ـ المبعوث من باريس لتدريس الفلسفة في جامعة تولوز ـ عن معنى كلمة « فلسفة » ، اجاب بقوله : لا أعلم .

وكان الحكيم اليوناني الكبير ، سقراط ، يُسأل فيجيب: انا اعلم شيئا واحدا ، وهو اني لا اعلم شيئا . وكانت منهجية سقراط في الفلسفة تقوم على طرح

الاسئلة وتوليد الافكار [١] .

هذا التجاهل ، لا يعني في الواقع جهلا حقيقيا بماهية الفلسفة ، انما يعني فقط انه ليس للفلسفة موضوع خاص بها ومجال ، كما هي الحال مع بقية العلوم .
فاذا كان لكل علم من العلوم مادة خاصة به ، وموضوع يميّزه ، فان الفلسفة لا تعدو كونها عملا عقليا ، وتفكيرا ، يعنينا نحن شخصيا ، كأفراد او جماعات ، وذلك عندما يكون المقصود ان نفهم انفسنا ، وان نعرف لماذا نحن هنا ، وكيف نعمل ، وما الذي يجب علينا عمله . . .

لذلك قال كانط : « ليس هناك من فلسفة نستطيع ان نتعلمها ، انما نستطيع ان نتعلم فقط ان نتفلسف » ، يعني ان نفكر .

وبالتفكير يكون باستطاعة كل انسان ان يكوّن لنفسه فلسفة خاصة به ، ذلك عندما يكوّن فكرة عامة عن نفسه ، وعن الحياة ، والكون الذي يعيش فيه .

فالفلسفة كتفكير ، هي بمثابة الغذاء للنفس والعقل . قال ديكارت مشدداً على اهمية هذا التفكير : « من يعيش بلا فلسفة ، هو كمن يعيش مغمض العينين » [٢] . والتفكير الفلسفي النظري تقتله العادات ، بمعنى الانشغال بأمور المهنة ومشاغل الحياة اليومية والمادية . « فالنفس المائتة ، هي النفس الشديدة الرضوخ للعادات » . من هنا اهمية التجديد في الحياة ، التي تحكمها ارادة التغيير ، والتطوير نحو الافضل .

اما الطروحات الفلسفية عند الانسان ، فتبدأ بمرحلة الطفولة الاولى [٣] ، التي هي اكثر مراحل الحياة انسجاما مع التساؤلات الفلسفية ، بكل عمقها وبساطتها . فالطفل بين الرابعة والسادسة من عمره ، يطرح اكثر المسائل المتعلقة بحقيقة العالم الخارجي ، ووجود الله ، اضافة للمسائل المتعلقة بولادته ومصيره ، وهي مسائل كبرى لم تزل أبداً تشغل بال الانسان ، وتقلقه في وجوده . قال الخواجة زاده في كتابه «تهافت الفلاسفة»: ان اهم ما يشغل بال الانسان ، هو « معرفة المبدأ والمعاد وما بينهما » .

---

(١) راجع ، في محاورات أفلاطون :
Platon , Protagoras et autres dialogues (G. F. Paris 1967) . Le Ménon , P. 325 .

(٢) أنظر : . Descartes , Le Discours de la Méthode , P . 169

(٣) Karl Juspers , Introduction à la philosophie , Page 7.

٢ ـ الاصل اللغوي للكلمة :

اشتقت كلمة « فلسفة » (Philosophie) من الاصل اليوناني ، (Sophia) اي الحكمة . وكلمة حكمة تعني الفن في العيش . وقديما كانت تعني العلم والمعرفة . لكن الفلسفة ليست الحكمة نفسها ، انما تعني محبة الحكمة ، اي محبة العلم والمعرفة .

ان الذي يمتلك المعرفة (Le savoir) هو العالم . اما الفيلسوف ، فهو الباحث عن المعرفة وليس ممتلكها . قال كارل جاسبرس : « جوهر الفلسفة هو البحث عن المعرفة وليس امتلاكها . والفلسفة تخون نفسها عندما تقدم نفسها كعلم ، لان ماهيتها البحث الدائم ، دون التعصب لمعرفةٍ ما تدعي امتلاكها . والاسئلة في الفلسفة اكثر أهمية من الاجوبة ، لان كل جواب يتحول بدوره الى سؤال جديد . . . »[٤].

ولما كانت الفلسفة هي البحث الدائم عن الحقيقة (بينما تدّعي مذاهب كثيرة امتلاك الحقيقة واليقين) ، فان الوعي الفلسفي ليس بالغا السعادة ، لعدم تمكنه من الوصول الى الحقيقة المطلقة ، ولا هو بالوعي التعيس ، الواقع في ريبة لا مخرج منها ، انما هو وعي قلق مضطرب ، لا يكتفي بما يتوصل اليه ، فيتابع أبدا بحثه عن الحقيقة ولا يتوقف .

الفلسفة إذاً، كتفكير دائم في الحياة والكون ، تتمثل لدى كل انسان ، في البحث عن معنى الحياة في هذا العالم ، والبحث عن موقع للنفس في هذاالكون ، كي يعرف كيف يجب ان يعيش ، ففي المعرفة يكون الخلاص . اما المعرفة العقلية ، فيعتبرها البعض دون غيرها طريقا الى السعادة . من هنا كان الفرق الاساسي بين الفلسفة والدين ، فالدين يرتبط عنده المصير بالايمان ، أي بمعرفة مغايرة للمعرفة العقلية ـ دون ان تكون معادية لها ـ لما فيها من الاسرار والعجائب والخوارق .

٣ ـ الفلسفة والعلوم :

قديما كانت الفلسفة تشتمل على العلوم كلها ، قال ارسطو : « نحن نفهم

---

(٤) المرجع نفسه ص ١١ .

بالفيلسوف ان يكون ممتلكا للمعرفة كلها في حدود الممكن » . فكان على الفيلسوف اذاً ان يلم من كل علم بطرف . فلو استعرضنا طائفة من الفلاسفة القدامى ، لرأينا افلاطون الرياضي ، وأرسطو العالم الطبيعي ، وابن سينا الطبيب ، وديكارت الفيزيائي . كان ديكارت يشبّه الفلسفة بشجرة جذورها الماورائيات ، وجذعها الفيزياء ، وفروعها الكبرى الميكانيك والطب والاخلاق ، والفروع الصغرى باقي العلوم ، اما غلاف الشجرة ، فهي الرياضيات(٥).

لكنما لم تكن هناك علوم دقيقة بالمعنى الذي نعرفه اليوم ، فكانت الفيزياء ، والميكانيك ، والتكنولوجيا ، والطب ، تشكل جميعها اقساما من الفلسفة .

وعلى مجرى التاريخ ، انفصلت عن الفلسفة جميع العلوم التي كانت مختلطة بها . واول ما تحرر من العلوم كانت الرياضيات مع اقليدس (Euclide) ، ثم الميكانيك مع ارخميدس (Archimède) في القرن الثالث قبل الميلاد .

ومؤخراً جاء دور الفيزياء مع غاليليه ونيوتن (Galilée - Newton) في القرن السابع عشر ، ثم الكيمياء مع لافوزييه (La Voisier) في القرن الثامن عشر ، والبيولوجيا مع لامارك وكلود برنار (La Marrk - Claude Bernard) في القرن التاسع عشر .

بعد هذا التحرر العلمي من وصاية الفلسفة ، يخشى البعض ان تكون هذه الاخيرة قد فقدت دورها وأهميتها . وان كان اخرون قد حفظوا لها مجال دراسة الانسان ـ كما سبق وقال سقراط : لنترك العالم للآلهة ، وليكن التفكير الفلسفي في الذات : « **اعرف نفسك بنفسك** » ـ فان دراسة الانسان ايضا قد دخلت الميدان العلمي . لقد أسس « كونت » (Auguste Conte) علم الاجتماع منذ اواسط القرن التاسع عشر ، ونادى بالطريقة الوضعية ، معلنا زوال العهدين اللاهوتي والميتافيزيقي . كما ادخل علم النفس في دراساته الطريقة الاختبارية والقياس .

فهل يعني ذلك ان مجال الفلسفة آخذ في الانكفاء حتى الزوال؟ كلا، لأنه رغم التقدم العجيب للعلوم، احتفظت الفلسفة لنفسها بمكانة عالية. فقد ظل «كونت» نفسه يعتبرها « **الاختصاصي ـ في حقل العموميات ـ الذي ينظر في تطور العلوم كلها** » . وان كان لا يجوز ان نطلب من الفيلسوف ان يكون عالما بكل

---

(٥) راجع :

Descartes, le Discours de la Méthode (Bordas , Paris , 1965) . Extrais de la Préface des « principes » . Page 172

الاختصاصات ، فمن الممكن له ان يلّم بثقافة عامة ، تجعل من الفلسفة عملا فكريا يطال العلوم كلها ، ويطال المسائل التي تطرحها المعرفة العلمية . والفلسفة حينئذ لا تعود علما بكل شيء ، بل تصبح العلم الكلي ، الذي ينظر ويتطلع الى عالم موحد ، توجد عناصره في العلوم المختلفة ، التي يبقى لكل علم منها ميدانه الخاص .

فالعلم لا يمكنه ان يأخذ مكان الفلسفة ، بل الفلسفة تلاحق العلوم في اكتشافاتها وحلولها ، فتكون علم المسائل المحلولة . اذ ان اي حل لأية مسألة علمية ، يطرح على الفيلسوف مسألة ثانية جديدة ، الا وهي : الاتجاه الفلسفي للمعرفة العلمية . هذا الاتجاه لا يهتم بحل المسألة العلمية بحد ذاته ، كحل مسألة رياضية مثلا ، بل يهتم بطريقة التعليل الرياضي ، والاصول في الرياضيات ، كما يهتم بمنشأ هذا العلم او غيره من العلوم ، بالاضافة للمبادىء والنتائج والمضمون العلمي ، والقيمة العلمية ، ويكون ذلك بمثابة دراسة نقدية للعلوم ، وتسمى بالمنطق العلمي ، او الاصولية العلمية (Epistémologie) (٦) .

ولا يقتصر العمل الفلسفي على التفكير في العلوم ، انما هو يتأمل في الفن ، والحياة اليومية ، والتجارب الحياتية المعاشة ، بالاضافة للبحث عن الحقيقة والتفكير في الماورائيات .

٤ ـ الفلسفة والحياة :

تختلف نظرة الفلسفة الى الحياة ، باختلاف اتجاهات الفلاسفة ، والمذاهب الفلسفية ، من المثالية الى الواقعية مثلا . فطاليس (٧) (Thalès) تهكمت عليه خادمته عندما وقع في البئر ، اذ كان يتأمل ما في السماء دون ان يلتفت الى ما هو امامه او يرى ما بين قدميه . وأفلاطون يعتبر العالم الحسي عالم اوهام ، بينما العالم الحقيقي عنده هو عالم المثل ، او عالم الحقائق الابدية التي يعيش بينها الفيلسوف . والانسان العادي بنظره ، الذي لم ير الحقائق بعقله ، والذي يعيش في عالم المحسوسات ، حاله كحال المقيدين في كهف ، ظهورهم للنور ووجوههم

---

(٦) راجع : A . Virieux - Reymond , L,Epistémologie (P. U. F. Paris 1966)

(٧) من حكماء اليونان السبعة ، والفلكيين الكبار ، من القرن السابع قبل الميلاد .

انظر : Les Penseurs Grecs avant Socrate (G. F. 1964) Page 45 ’

للجدار ، لا يرون سوى ظلال وأشباح يعتقدون انها الحقائق[٨]. وقد كان اليونانيون يحتقرون العمل اليدوي ، ويرون فيه شقاء الانسان وتعاسته ، لا نبله ، فيسندونه الى العبيد . ذلك لان العمل اليدوي يربط الانسان بعالم المادة ، بينما التأمل الفلسفي ينسي الحكيم خضوعه لهذا العالم، ويرتفع به الى بهاء العالم الفكري، المثالي، ونقائه.

هذه النظرة المثالية الافلاطونية يصعب قبولها ، لان الفيلسوف المثالي،المتأمل في الافكار الخالصة ، يكون جاهلا بعالمه المادي ، فيضع عبدا بينه وبين هذا العالم . ومن ينقطع عن العالم المحسوس لا بد وان يكون عرضة للضلالة . وقد تنبّه الفيلسوف المثالي ، هيجل (Hegel) نفسه ، في مقولة السيد والعبد ، الى ان السيد الذي ينقطع عن العمل المادي واليدوي ، يصبح من جهة جهله بهذه الامور ، وبسبب الحاجة والضرورة الحياتية ، عبداً لعبده .

فالفلسفة الحقيقية هي التي تنطلق بتفكيرها من العالم المادي ، والمحسوس ، الذي تتعلق به كل افكارنا ، فتختبر احداثه ، وتقربها من بعضها ، لنفهمها ونستخلص منها دروسا . ولا يعود التأمل الفلسفي حينئذ مجرد اوهام ، بل تقدماً ملموساً في بناء فلسفة واقعية موضوعها الحياة[٩].

٥ ـ الفلسفة والحقيقة :

ان تعدد المناهج الفلسفية ، وكثرة الفلسفات ، قد تقودنا للشك في امكانية الوصول الى الحقيقة ، بالاضافة الى اعتبار كل فلسفةٍ فلسفةً ذاتية تتعلق بصاحبها فقط ، فتكون فنا شخصيا ، بينما المعرفة العلمية موضوعية تستدعي الاجماع . وهذا ما ادى بجان روستان (Jean rostand) الى القول : اذا لم يتوصل ذاك العالم لذلك الاكتشاف ، فان غيره سيتوصل اليه حتما ، بعده بقليل . في حين ان اي فيلسوف لا يستطيع حتى اتمام منهج فلسفي وضعه غيره . نرى العالم ينطلق من النقطة التي توصل اليها سلفه ، ويتابع المسيرة . بينما نرى الفيلسوف يهدم ما بناه سلفه ،ليقيم على انقاضه صرحه الفلسفي الجديد.

لكن هذا الاعتبار رغم اهميته قابل للجدل.فان اي فيلسوف ، لا يمكن ان

---

(٨) أنظر : Platon , La République , livre 7 , Page 273

(٩) راجع : جون لويس ، مدخل الى الفلسفة (دار الحقيقة ، بيروت ١٩٧٨) تعريب انور عبد الملك ص ١٥ .

يكتب ابدا اذا اقتنع بان ما يكتبه يتعلق به وحده ، ولا يخص سواه ، لأن الفيلسوف يبغي دائما بلوغ حقيقة عامة لا خصوصية .

صحيح ان المناهج الفلسفية تلاحقت عبر التاريخ ، وان اي منهج فلسفي لم يستطع ان يبلغ الحقيقة المطلقة ويضع حدا للفلسفة ، لكن ذلك لا يعني ان هذه المناهج كلها خاطئة . وذلك لا يجب ان يقودنا الى الشك . فمن المؤكد ان الفكر الفلسفي قد تطور عبر التاريخ ، رغم اختلافات الفلاسفة ، الذين لو اتبعت مناهجهم من الداخل ، وفي تفاصيلها ، لقادتنا حتما ، ليس للريبة والشك المطلق ، بل الى الروح النقدية والفكر الدقيق .

٦ ـ الفلسفة والماورائيات [١٠] :

تستعمل كلمة « ماورائيات » غالبا على انها مرادفة في معناها العام لكلمة « فلسفة » .

ولو رجعنا الى ارسطو ، لوجدنا ان المعني بكلمة « ماورائيات » ، هي الفلسفة الاولى ، اي دراسة الكائن من حيث هو كائن ، ومن حيث هو موجود ، وشروط الوجود بشكل عام ، ثم انواع الاسباب ، والسبب الاعلى للكائنات ، اي الله[١١] .

اما الماورائيات ، بمعنى المعرفة الغيبية ، التي تتجاوز المعرفة المادية والعلمية ، فيرفضها رجال العلم ، الذين لا يأخذون الا بالمعرفة العلمية والموضوعية . وبنظرهم ، تصبح كلمة « ماورائيات »مرادفة لكلمة « عبثي » ، او لكلمة « لا واقعي » ، حتى ان البعض قد تحدث عن خرافة الميتافيزيقيا[١٢] .

وبنظر الماركسيين ، تخطىء الماورائيات « الميتافيزيقيا » حين تفترض وجود حقائق ثابتة وأبدية (كالمثل الافلاطونية) . بعكس المفهوم الجدلي (Dialecique) ، الذي يعتبر ان المعرفة لم تكتمل ، بل هي مرهونة بالتاريخ ، ومتعلقة به ، وتتقدم معه بثبات ، دون ان تكون قد بلغت حقائق مطلقة ونهائية وثابتة بعد ، اي حقائق ماورائية (ميتافيزيقية) .

---

(١٠) La métaphysique Méta = après, au dessus de. phisyque = matière

(١١) أنظر : ARistote , la Métaphysique , Tome 1 (Paris , 1966) Livre T , Page 171.

(١٢) راجع : زكي نجيب محمود ، خرافة الميتافيزيقا (النهضة المصرية ، ١٩٥٣) .

لكن برغسون (Bergson) يركز على اهمية المعرفة الماورائية دون المعرفة العلمية ، حين يعتبر ان المعرفة العلمية هي معرفة نسبية ، وصفية وتحليلية . بينما الماورائيات تشكل معرفة مطلقة ، كاملة ، وحدسية ، تبلغ باطن الاشياء دون ان ترمز فقط الى ظواهرها .

وبالنتيجة ، اذا كان المقصود بالماورائيات ، معرفة كاملة لحقيقة مطلقة تخرج عن نطاق العلم الموضوعي ، فان هذه المعرفة لا يقبلها اي نهج عقلاني . لكن بامكاننا ان نأخذ كلمة ماورائيات بمعناها الاكثر تحديدا ، باعتبارها الجانب الثاني من الفلسفة (مقابل الاصولية العلمية) ، فنراها عبارة عن مجموعة من الاعمال الفكرية العامة ، التي دون ان تنقطع عن المعطيات العلمية ، تتناول موضوعات الفكر الصرف ، والكائن ، والافعال الانسانية ، فضلا عن الالهيات .

الفصل الثّاني

في نظرية المعرفة والطريق الى الحقيقة

يتوجه الانسان بوعيه ـ في حياته العملية ـ تلقائيا الى الاشياء الموجودة في العالم الخارجي ، فيثبت وجودها او ينفيه ، ناسيا نفسه امام الاشياء التي يثبتها، فلا يلتفت لذاته ، ويفكر في أفعاله وأعمال عقله ، الا عندما يقع في خطأ ، او شك او التباس . عندها يرتدّ عن التفكير بالاشياء ، ليفكر في نفسه ، وفي الخطأ الذي ارتكبه ، فيعيد النظر في معرفته ، وفي قيمة هذه المعرفة .

هذا النهج الثاني للوعي ، هو نهج نقدي ، يتعارض مع النهج العفوي الاول ، ويهتم ليس باثبات الاشياء ، الخاطىء او المصيب ، بل بطريقة الاثبات ، وبفعل الاثبات نفسه ، وكيفية حصوله ، ومقدار الصواب او الخطأ فيه ، اي نسبته الى الحقيقة . فيحاول صياغة نظرية في المعرفة ، من شأنها التمييز بين الخطأ والصواب ، أي البحث عن الحقيقة .

فما هي طبيعة هذه الحقيقة ؟

وما هي مقاييس تمييز الخطأ من الصواب ؟ او الحق من الباطل ؟

١ ـ الحق والواقع (Le Vrai et réel) :

الاشياء التي لراها ، والاصوات التي نسمعها ، والمحسوسات التي نلمسها ، كلها أشياء واقعية ، لا تحتمل بحد ذاتها معنى الصدق او الكذب ، الخطأ او الصواب . لان الصدق او الكذب يكون نتيجة حكم نطلقه على الاشياء ، فنقول مثلا : هذه السماء زرقاء ، او هذا الانسان خبيث .

فالحقيقة إذاً ، مقولة لا ترتبط بواقع الاشياء ، انما بالاحكام التي نطلقها على هذه الاشياء[1] . صحيح ان الصياغات اللغوية قد توحي احيانا بربط الحقيقة بواقع الاشياء ، كأن نقول عن الشعر الطبيعي انه شعر حقيقي ، وعن الشعر المستعار انه شعر مزيف ، او غير حقيقي ، لكن الصدق والكذب هنا ، وان لم يرتبطا بحكم واضح ، فهما يتعلقان بقيمة معينة تتضمنها اللغة ، وتقوم مقام الحكم . فالأسنان المستعارة (أي الكاذبة) مثلا ، هي « تركيبة » او « وجبة » حقيقية ، وعملية التقويم هنا تتضمن حكما واضحا .

اما مقاييس الحقيقة ، او الاحكام الحقيقية ، فتختلف بين الفلاسفة والمفكرين لدرجة التناقض . وباستعراضنا لأهم التعريفات نجد :

---

(١) راجع : زكي نجيب محمود ، نحو فلسفة علمية (مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٨) ، الفصل التاسع، ص ٢٥١ .

أ ـ الحقيقة الكامنة في الوضوح :

الحكم الصحيح يعرف من الوضوح الذي فيه ، والحقيقة تنكشف من نفسها عندما تكون واضحة جليّة . هذه هي وجهة نظر سبينوزا [٢] (Spinoza) ، التي ترتكز أساساً على فلسفة ديكارت (Descartes) . فعند ديكارت ، الفكرة البيّنة المتميّزة ، الظاهرة بوضوحها وجلائها ، هي فكرة حقيقية لا مجال للشك فيها . وكان ديكارت قد بنى فلسفته كلها على يقين أساسه الوضوح في الكوجيتو (Cogi- to) : « أنا أفكر ، إذاً فأنا موجود » [٣] .

هذا المفهوم الديكارتي ، عن الحقيقة القائمة على الوضوح ، هو مفهوم خطر حتى على الحقيقة ذاتها . فمن يضمن ان لا يكون الشعور بالوضوح مجرد شعور شخصي لا ينم عن أية حقيقة ؟ ثم من يضمن ان لا تكون الفكرة الواضحة الجليّة عندي ، فكرة غامضة عند غيري ؟ فأكون أنا على خطأ . كذلك ، ألا نميل غالباً لاعتبار الافكار المألوفة والمعروفة أفكاراً واضحة ؟ وهذا ما يتناقض حتما مع الحقائق العلمية ، التي تبدو حال ظهورها أفكارا غامضة غير مألوفة ، فيرفضها أصحاب النظريات المسبقة ، لعدم وضوحها ، لكنها لا تلبث ان تفرض نفسها بقوة التجربة والاختبار .

الفكرة بحد ذاتها ، مهما كانت واضحة وجليّة ، لا توصف بالخطأ أو الصواب . انما تكون كذلك عند مقارنتها بالواقع الذي تغطّيه . لذلك قال الفلاسفة « المدرسيون » : الحقيقة هي مطابقة الافكار للاشياء ، والفكرة الحقيقية هي التي تصور الواقع بأمان[٤] .

الاّ ان نسخ الواقع بحذافيره مدعاة للالتباس ، حتى ان التصوير الفوتوغرافي نفسه ربما كان مغايرا للواقع والحقيقة (كالصورة الجامدة ، للسيارة المسرعة ، او الفرس العادية التي يلامس صدرها الارض) . من هنا ، فان الحقيقة كصورة ، او نسخة طبق الاصل عن الواقع ، لا معنى لها . والاحكام الحقيقية هي الاحكام التي تبني الواقع بناء ذكيا ، كما هي الحال في الفن ، وحتى في الحقائق العلمية ، التي لا تقوم على جمع الوقائع في القوانين العلمية ، بل هي تبني القانون العلمي ،

---

(٢) انظر : Spinoza , L, Ethique (G. F. paris 1965), de la Puissance de l, Entendement , P. 303 , Propositions: 3 ,4, 12...

(٣) راجع : Descartes , le Discours De la Méthode , 4è- partie . P. 98 .

(٤) انظر : يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط (دار المعارف بمصر ، ١٩٦٥) ص ٩ ، ١٢ ، ١٧٢ .

انطلاقا من الوقائع ، بناء عقليا ، مستعينة بوسائل التكنولوجيا والقياس العقلي .

ب ـ فهل تكون الحقيقة حقيقة عملية ؟ (Opératoire)

نعم بنظر وليم جايمس (W . James , Newyork 1842) زعيم المدرسة الذرائعية ، أو العواقبية (le pragmatisme) ، الذي يرى أن معيار الحقيقة هو النجاح العملي . فالفكرة الحقيقية إذاً ، هي الفكرة النافعة ، المفيدة والمنتجة . واذا كان المقصود بالفكرة النافعة الفكرة القابلة للاختبار ، فان النظرية الذرائعية مقبولة ولا شك . أما اذا كان المقصود كما يقول جيمس ، ان الحقيقي هو المربح ، بأي طريق كان ، فمعنى ذلك تبرير جميع الوسائل الموصلة الى النفع ، حتى ان الله نفسه ، بنظر جيمس ، هو شيء يمكن استخدامه ، والانتفاع به . فنحن نعتقد بالله ، والخلود ، لأن هذا الاعتقاد مفيد[٥] .

ان وجهة النظر الذرائعية هذه ليس لها قيمة عقلية ، لان الحقائق هنا تبدو متناقضة ، سيما اذا رأى كل واحد من الناس منفعته في شيء ، فسعى الى تحقيقه ، فتصبح والحالة هذه « مصائب قوم عند قوم فوائد » . وهذا مناقض لأبسط قواعد العقل ، الذي يبغي استبعاد كل الاهتمامات الشخصية ، المدفوعة بالمنفعة والفائدة الذاتية ، لتحل محلها المعطيات الموضوعية ، العامة والدقيقة .

ج ـ الحقيقة الصورية والحقيقة الاختبارية :

الحقيقة ليست هي الواقع ، بل الحكم عليه . ولا هي الفكرة الواضحة ، لأن الوضوح شيء نسبي . وهي لا يمكن أن ترتكز على الذرائعية ، على قاعدة النفع الشخصي ؛ بقي علينا أن نترصدها بمنظور عقلاني ، يعرّفها تعريفاً سالباً ، بكونها ، « **عدم التناقض** » ، في نظام من الأحكام التي يمكن أن تكون صوريّة أو إختبارية .

أما الأحكام الصورية ، فنجدها ، مثلاً ، في القياس الاستدلالي التالي :

كل إنسان مائت

وزيد إنسان

فزيد مائت

---

(٥) عن المذهب الذرائعي ، او العملي ، اوالنفعي ، عند جيمس « البراغماتزم » راجع : يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة (دار المعارف بمصر ، ١٩٦٢) ص ٤١٩ .

هذا هو نمط الاستدلال الأرسطوطاليسي (الذي وضعه أرسطو) ، والذي تبدو فيه الحقيقة شكلية . فالنتيجة « زيد مائت » ، تستنتج من المقدمتين السابقتين ، بحسب الترتيب الشكلي الذي ورد . وهي نتيجة صحيحة شكلاً ومادة .

أما في القياس التالي :

كل إنسان فاضل

وزيد إنسان

فزيد فاضل .

فإن الحقيقة الصورية ، الشكلية ، ظاهرة البيان أيضا ، لكن القياس باطل ماديا ، إذ ليس بالضرورة أن يكون زيد فاضلاً ، وليس صحيحاً أن كل انسانٍ فاضل[٦] .

هذا النمط من الاستدلال القياسي ، الذي يهتم بالشكل فقط ، تكون الحقيقة فيه مرهونة بالمقدمات . لذلك فهو قياس مجدب غير منتج ، وعلى الصعيد المعرفي لا يعدو كونه تحصيل حاصل لا يكتشف حقائق جديدة . إنما هو قياس ناجح في الرياضيات فقط ، لكون المقدمات في الرياضيات اصطلاحية[٧] .

وأما الأحكام الاختبارية ، فلا تنحصر في الحقائق الصورية ، بل تتعداها إلى عالم المادة ، والواقع ، ومعيارها عدم التناقض أيضاً . فلو أخبرنا أحدهم بأن الثلج يتساقط خارجاً ، لأمكننا أن نختبر ذلك ، بسماع أصوات العواصف الثلجية ، ثم بالنظر من النافذة ورؤية الارض يكسوها البياض . وباستطاعتنا قياسا على ذلك ، أن نختبر كل الوقائع المادية للظواهر الطبيعية ، لنقرر صحة الفرضيات العلمية ، فان المختبرات موجودة في كافة الجامعات وكثير من المؤسسات .

لكننا نتساءل : هل باستطاعتنا أن نختبر كل شيء ؟ وهل يمكن لأي اختبار ان يكون تاماً ونهائياً ؟ يجيب الشكوكيون على هذا التساؤل بالنفي ، وبنظرهم ان الحقيقة المطلقة غير موجودة .

٢ ـ مذهب الشكوكية ، او الارتيابية (Le scepticisme) :

الشكوكية ، او الارتيابية ، مذهب فلسفي يقول بعجز العقل الانساني عن بلوغ

---

(٦) الغزالي ، مقاصدالفلاسفة (دار المعارف بمصر ، ١٩٦٠) ص ٦٨ .

(٧) A . Virieux - Regueond . L.Epistémologie . P . 49 .

اليقين والوصول الى أية حقيقة . بمعنى ان العقل لا يستطيع اثبات شيء ولا نفيه . ويعود هذا المذهب الى الشكوكيين الاغريق ، وعلى رأسهم الفيلسوف اليوناني بيرّون (Pyrrhon) ٣٦٥ ـ ٢٧٥ ق . م . وهو كسقراط لم يترك آثاراً مكتوبة (٨) .

ويجدر ان نميّز هنا بين الشك (Doute) والشكوكية ، فالشك ليس ارتيابا مطلقا ، انما هو شك منهجي بامكانه ان يوصلنا الى اليقين . مثال على ذلك ، الشك المنهجي الديكارتي ، الذي هو شك بالطريقة فقط . لقد شك ديكارت بالمعطيات الحسيّة ، ثم بالرياضيات والمعطيات العقلية ، لكنه لم يستطع ان يشك في شكّه ، أي في أنه يفكّر ، فتوصل بذلك الى اثبات اول حقيقة ، هي حقيقة وجوده الروحاني : « أنا افكر ، اذن أنا موجود » . ثم توصّل عن طريق فكرة الكائن الكامل الى اثبات وجود الله ، فكان الله بنظره ضامنا لليقين ، واصبح مقياس الحقيقة عنده ، كما سلف وذكرنا ، الوضوح والتميّز . فالفكرة الحقيقية هي الفكرة الجليّة ، الواضحة والمتميزة (Claire et distincte) .

كذلك كان الشك المنهجي عند الغزالي (١٠٥٨ ـ ١١١١م) ، الذي شك بالحواس ، فقال : ترى الشمس بحجم الدينار ، وهي اكبر من الارض في المقدار .

ثم شك بالعقل القاصر ايضا عن بلوغ الحقيقة ، ولم يتوصل الى اليقين الا بعد ان قذف الله في صدره نورا ، فظهرت له الحقيقة عن طريق الصوفيّة ، وهي المعرفة المباشرة الداخلية ، التي تعتمد على الحدس ، لا على المنطق العقلي ، او على التجربة والبرهان(٩) .

هاتان الطريقتان في الشك المنهجي ، عند ديكارت والغزالي ، لا علاقة لهما بالمذهب الارتيابي . فهذا المذهب ليس بداية بحث عن الحقيقة ، انما هو استنتاج قائم على الفشل في الوصول الى أية حقيقة . وهذا الاستنتاج يستند الى مجموعة من الحجج والبراهين .

ما هي أهم أدلة الشكوكيين ؟

أ ـ تعدد الآراء وتناقض الاعتقادات :

من يرتحل في البلاد المختلفة ، ويتقلب بين الحضارات ، يرى بأم عينه اختلاف

---

(٨) انظر : Dictionnaire de la Philosophie , Larousse , Paris 1964, P. 253.

(٩) الغزالي ، المنقذ من الضلال ، والموصل الى ذي العزة والجلال (اللجنة الدولية لترجمة الروائع ، بيروت ١٩٥٩) ص ١٢ ـ ١٤ .

الآراء وتناقض الاعتقادات . هذه الاختلافات ليست مجرد تمايز في انماط العيش ، انما هي اختلافات في القيم قد يتوقف عليها مصير الانسان ؛ من ممارسات عقائدية تتعلق بالمأكل والمشرب ، والعلاقات الجنسية ، الى علاقات اجتماعية تختلف بين الاستعباد والتحرر ، واحترام الحياة او وضع حدٍ لها . وهذا ما دفع باسكال (Pascal , 1623) الى تصريحه الشهير : « مسكينة أيتها العدالة التي يحدّك نهر ، فالذي كان حقاً قبل البيرينيه (Pyrénées) قد اصبح باطلا بعدها »(١٠) .

اما من يرتحل بين الفلاسفة والايديولوجيات ، فلن يكون أقل دهشة وتعجباً . فمن هيراقليطس اليوناني ، القائل بأنك لا تستحم بمياه النهر الواحد مرتين ، الى بارمنيدس القائل بالثبات ، والمنكر لأي تغيّر او صيرورة . ومن مثالية افلاطون الى واقعية ارسطو طاليس ، ومن صوفية الغزالي الى عقلانية ابن رشد ، ثم الأهم من ذلك ، من مثالية هجل (Hegel) الى مادية ماركس (Marx) وكلاهما فيلسوفان كبيران . فأين هي الحقيقة بين هؤلاء ؟

ب ـ التراجع بالبراهين الى ما لا نهاية :

لا يمكننا قبول أية حقيقة الا بعد إقامة الدليل عليها ، او برهنتها ، لانه لا يوجد مقياس للحق تقاس به الامور ، كما تقاس الحرارة ، او طول شخص ، او مساحة حقل . والبراهين في الرياضيات قائمة لا شك فيها ولا غموض . فلو أردنا ان نبرهن على قضية جديدة في الرياضيات ، نربطها بقضايا سابقة ، مقرّة ، سبق البرهان عليها ، وهذه تكون مرتبطة بقضايا اخرى اكثر سابقية ، وهكذا دواليك في الاستدلال الرياضي ، حتى نصل في النهاية الى قضايا أولية لا يمكن البرهنة عليها ، تسمى بالمبادىء الاولى ، او المسلّمات الموضوعة بشكل اصطلاحي ، كمسلمات اقليدس مثلا(١١) .

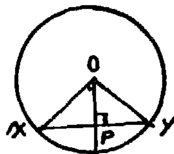
لكن ما يصلح للرياضيات ، وهي علوم فرضية استنتاجية من وضع الانسان

---

(١٠) استطراداً ، نذكر بلبنان ، خلال فترة الحرب الاهليةاللبنانية ، منذ العام ١٩٧٥ وما بعد ، هذا البلد الذي رغم صغره (١٠٠٠٠ كلم٢) ،عاشت فوق ارضه ، وتقاسمتها ، معظم التيارات السياسيةوالعقائدية العالمية ، المتحالفة او المتصارعة ؛ فكانت الانهار والجبال فيه حدوداً للمناطق المعادية لبعضها ، وبالتاليللقيم المتباعدة والمتناقضة ، والايديولوجيات المختلفة ، والصراعات على السلطة .

(١١) مثال على الاستدلال التراجعي ، القائم على ربط القضية بسابقاتها :

Dans un Cercle , pour démontrer que le rayon perpendiculaire à une corde .coupe cette corde en son milieu (proposition nouvelle) , il suffit de considérer cette corde comme la base d,un triangle isocèle (proposition dèjà admise) . OP hauteur , et en méme temps médiane du triangle isocèle XOY F - 1

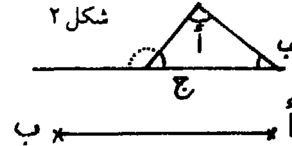


F . 1

نفسه ، لا يصلح للقضايا الخاصة بالطبيعيات او الالهيات . فإثبات اي شيء فيها يحتاج الى برهان ، والبرهان نفسه محتاج الى برهان عليه ، وهذا الى برهان ثالث ، وهكذا صعودا الى ما لا نهاية ، دون ان يكون باستطاعتنا الوقوف على مسلّمات بيّنة . كما ان أية مسألة نطرحها في هذا المجال ، كمسألتي الارادة والمسؤولية الانسانية مثلا ، ستقودنا بشكل نسبي الى المسألة الالهية. والبراهين العقلية على وجود الله ، او عدم وجوده ، متكافئة بميزان العقل النظري ، كما يقول الفيلسوف الالماني كانط ، والعقل الخالص عاجز عن اثبات الحقيقة في الماورائيات .

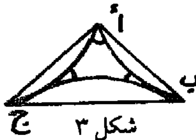
ج ـ الحلقة المفرغة ، أو الدور الفاسد :

من الصعب ان تتم عملية استدلال دون الوقوع في الحلقة المفرغة ، كما هو حاصل في القياس الاستنتاجي الارسطوطاليسي ، الذي تكون فيه النتيجة تحصيل حاصل [١٢] . والدور الفاسد في المنطق ، يعني الخطأ الناشيء عن تعريف شيء (آ) ، بالاستناد على شيء آخر (ب) . ثم تعريف (ب) بالرجوع الى (آ) ، كتعريف الشمس بأنها كوكب نهاري ، ثم تعريف النهار بأنه زمان طلوع الشمس . أو كاثبات وجود الله

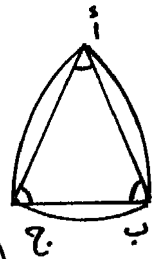


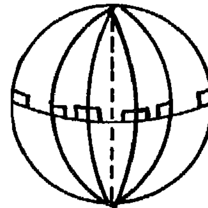
(١) وتختلف الانظمة الرياضية من عالم رياضي الى آخر ، تبعاً للمسلمات التي يضعها وينطلق منها كل عالم . ويبقى النظام صحيحاً ، رغم اختلافه مع غيره ، تبعاً لمبادئه ومسلماته .

فإن هندسة إقليدس (Euclide) مثلاً ، التي بناها على سطح مستوٍ (Surface plane) ، يكون فيها الخط المستقيم أقصر مسافة بين نقطتين . كما ان مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين : شكل ٢



بينما يقّل مجموع هذه الزوايا عن قائمتين ، في هندسة العالم الرياضي الروسي (Lobatchevsky) لوباتشفسكي ، الذي بنى هندسته على السطح المنحني السالب (المقعّر) . (Surface à courbure négative) شكل ٣





أما هندسة ريمان (Riemann) ، العالم الرياضي الألماني ، المبنية على السطح المنحني الموجب (Surface à courbure positive) (المنتفخ) ، السطح الخارجي للكرة الأرضية ، فإن أقصر مسافة بين نقطتين (قطبي الكرة) هو خط منحنٍ ، وأن مجموع زوايا المثلث يزيد على قائمتين ؛ فكل خطوط الطول التي تلتقي في نقطتي القطبين تؤلف زوايا قائمة مع خط الاستواء . شكل ٤

راجع : Robert Blanché , la science actuelle et le Rationalisme (P . U . F . paris 1967) , page 10.

(١٢) نستنتج من المقدمة الكبرى « كل انسان مائت » ان « زيداً مائت » لكنما كان يستحيل علينا اطلاق هذه المقدمة ، لو لم يسبق لنا ان رأينا زيداً وعمرواً وغيرهما من الناس يموتون .

بالاعتماد على فكرة الكائن الكامل ، الذي يكون الوجود صفة من صفاته[١٣] . ولعل حديث الفكاهة هنا يكون اكثر إيضاحاً ، وهو كقول قائل : كل أهالي جزيرة الكنز كاذبون ، والقائل نفسه من أهالي جزيرة الكنز ، فهو اذن كاذب ، وما قاله عن اهالي جزيرة الكنز كذب ، فهم اذن صادقون . . .

د ـ الآراء كلها خاصة ونسبية وليست مطلقة :

وهو قول يعود الى السفسطائيين ، خاصة بروتاغوراس (Protagoras) الذي كان يقول : « ان الانسان هو مقياس كل شيء»[١٤] فالاحساس بالحرارة او البرودة يختلف من شخص الى شخص ، فكيف باثبات أمر أهم ؟ ثم ان الأحكام على الاشياء لا تختلف من شخص لآخر فقط ، انما تختلف عند الشخص ذاته تبعا لوضعه ومزاجه .

فالحقائق الموضوعية عند الشكوكيين غير موجودة ، ولا يوجد سوى آراء شخصية متباينة . .

اما السؤال الذي نطرحه الآن ، فهو : ما هي قيمة هذه الأدلة، وما مقدار مصداقيتها ، وامكانية تعميمها على المعرفة كلها ؟

من المؤكد ان طروحات الشكوكيين ليست عبثية ، انما هي تنمّ عن قلق الوعي الفلسفي ، واضطرابه ، في بحثه عن الحقيقة المطلقة . لكن ذلك لا يعني نفي كل امكانية في التوصل الى حقائق معينة ، ولو نسبية . فالارتيابيون أنفسهم يثبتون حقيقة ما ، عندما يثبتون عجز الانسان عن التوصل الى الحقيقة . ثم ان العلوم التجريبية المعاصرة ، بقوانينها الثابتة ، الخاضعة للقياس والاختبار ، قد أثبتت الكثير من الحقائق ، التي حصل حولها الاجماع ، وهي تدحض آراء الشكوكيّة .

هذا في مجال العلوم المادية ، اما بالنسبة للموضوعات الاخرى ، من علوم انسانية ومسائل ماورائية ، فان كل فكرة تطلق ، لا بد على الاقل من ان تكون متوجهة باتجاه حقيقة ما ، ولها بالتالي قيمة معينة .

والمعرفة مهما كانت طبيعتها ، وان لم تبلغ الحقيقة المطلقة ، فان لها دائما من الحقيقة موقعا نسبيا ، تحدده قيمة هذه المعرفة . فما هي قيمة المعرفة الانسانية ، تبعا للمذاهب الفكرية المختلفة ؟

---

(١٣) لديّ فكرة الكائن الكامل ؛ فإذا لم يكن موجوداً لا يعود كاملاً . ولكنه كامل ، فهو موجود . لكن الوجود صفة من صفاته ! فما الداعي لاثبات وجوده ، وهو الكائن المطلق ، الحائز على الكمالات كلها ، والتي من جملتها وجوده ؟

(١٤) انظر : . les penseurs grecs avant socrate , protagoras , page 202

قيمة المعرفة

نستعرض هنا أربعة مذاهب فكرية ، هي :

١ ـ الوثوقية ، او الدوغماتية (Dogmastime) ويقول أتباعها بامكانية بلوغ معرفة مطلقة ، كأفلاطون ، الذي قبل حجج الشكوكيين في المعرفة الحسية فقط ، لان عالم الحس هو عالم الظواهر والاوهام ، بينما العالم الحقيقي هو عالم المثل ، حيث تكون مفاهيمنا العقلية انعكاسات للمثل الأزلية . ويقول ديكارت بان افكارنا الفطرية وضعها الله في أنفسنا ، وهو الضامن لليقين . كذلك سبينوزا (Spinoza) الذي يرى في الجلاء العقلي معرفة مطلقة ، لان الفكرة الواضحة والمتميزة هي من عمل الله ، والمعرفة الالهية مطلقة بالتأكيد.والدوغماتية تعني بشكل خاص ، كل فلسفات القرون الوسطى ، المرتكزة على الاساس الديني ، والتعاليم الدينية الناطقة باسم الله ، وعن طريق الوحي . والوثوقية نظريا نقيض الارتيابية .

٢ ـ التجريبية (Empirisme) ، وهي النقيض العملي للدوغماتية اللاهوتية ، والعقلية . تقول بان العقل لا يمكنه ان يستخرج من نفسه افكارا جاهزة ، بل عليه أن يبتدىء من التجربة . ولا حقيقة عند التجريبيين أبعد من الملاحظات المباشرة ، فلا يحق لنا ، ولا نستطيع ، كما يقول زعيمهم هيوم (Hume) ان نثبت إلاّ ما نرى . واننا اذ ننتظر غليان الماء عند تسخينها ، فذلك بفعل العادة المنبثقة عن تجارب سابقة . ومبدأ السببية هنا لا يعدو كونه عملية ربط بين فكرتي التسخين ، والغليان الذي يتبعه[١٥] .

٣ ـ الحل التوفيقي عند كانط (Kant) : يرفض كانط وجود أفكار فطرية ، كما عند أفلاطون وديكارت ، قائلا ، مثل التجريبيين ، بأن المعرفة الحقيقية تبدأ بالتجربة . لكن شروط المعرفة ليست نتيجة التجربة ذاتها ، بل هي شروط سابقة ، قبليّة ، وضرورية لحصول التجربة نفسها . هذه الشروط ، او الأطر القبلية للمعرفة ، ميزّ فيها كانط بين الاشكال القبلية للادراك (الزمان والمكان) ، المحتوية للتجارب كوقائع متناثرة ، وبين مقولات الذهن (كمقولة السببية) ، التي تنظم هذه الوقائع ، وتربطها ربطا

---

(١٥) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ١٧٥ .

ضروريا . اما ظواهر الاشياء (phénomènes) ، فندركها كحقيقة واقعية من خلال هذه الاطر ، واما بـواطنها ، اي الاشيـاء في ذاتها (Noumènes) فليست بمتناولنا ، والعقل عاجز هنا عن معرفة الحقيقة المطلقة[١٦] .

٤ ـ المنظور العقلاني : سبق وذكرنا ، ان الحقيقة لا تتعلق بالاشياء بحد ذاتها ، فالاشياء بحد ذاتها واقعية فقط ، اما الحقيقة فتتعلق بالاحكام التي نطلقها على هذه الاشياء ، والتي يفترض فيها ، حتى تكون أحكاماً صادقة ، ان لا تكون متناقضة . من هنا كانت الانتقادات الموجهة لكانط ، حول اقـراره بوجـود حقائق مـطلقة ، تتعلق بـالاشياء في كنههـا وباطنها ، مع عدم مقدرتنا على معرفة الاشياء إلّا بظواهرها فقط ، اي عدم امكانية بلوغ الحقيقة عن طريق العقل الخالص .

وتبقى المعرفة العلمية التي هي عبارة عن نظام من الاحكام غير المتناقضـة ، والتي يصوغها العقل انطلاقاً من التجربة والاختبار ، المعرفة الأغنى ، والأعم . فهي ليست مطلقة بالمعنى الدوغماتي ، لكنها قابلة للتغّير والتكّون ، تبعا لتقدم التجارب ، واتساع حقل الاختبارات . فيتم عن طريق المنهجية العقلية ، الـوقوف عنـد الوقـائع الجـدلية ، والعمـل شيئاً فشيئـاً على استبعاد النـظريـات الشخصية ، ذات الـطابـع السيكولوجي ، واستبدالها بنظريات وقوانين علمية موضوعيـة ، مبنية على فـرضيات العقل ، وخاضعة لرقابته واستنتاجاته .

فالمعرفة العلمية التي يكون العقل حاضراً في كل مراحلها ، تخلت ، مثلاً ، عن اعتبار ان الطبيعة تخاف من الفراغ ، لتشرح بواسطة الضغط الجوي ارتفاع الماء الى ١٠ , ٣٣ م في انبوب طوريشللي (Torricelli) ، كما تخلت عن نظرية « الفلوجيستيك » (Phlogistique) ، المادة ذات الجاذبية السالبة للوزن ، لتشرح ازديـاد وزن الجسم المتأكسد باتحاده مع الاوكسجين .

تبعا لهذه المعرفة العلمية ، تصبح الحقيقة نتاجا عقليا تدريجيا ، تتقدم وتتطور مـع الاتساع الاختبـاري لأنظمـة الاحكام . والاختبـارات الجديـدة يمكن ان تنقض النظريات المعترف بها سابقا ، فتتطلب صياغة شروحات أكمل وأتمّ . فلا تعود الحقيقة بذلك نقطة انطلاق ، ولا يعود هناك حقائق أولية ، كما يقول باشلار (Bachelard) ، بل اخطاء اولية ، نتجاوزها مع التقدم الحثيث للمعرفة ، التي هي صيرورة لا تنتهي[١٧] .

---

(١٦) راجع : Emmanuel Kant, Critique De la Raison pure , (P. U. F. Paris 1968) . Page 216 .

(١٧) انظر : Gaston Bachelard , la Formation De l,Esprit scientifique (librairie philosophique , J . Vrin , Paris 1967) Page 239

الفصل الثالث

في المعرفة العلمية

خارج اطار الوثوقية (Dogmatisme) لا وجود لحقيقة مطلقة . وخارج هذا الاطار أيضا ، لا توجد حقيقة اولية معيارية ، تنبني على اساسها المواقف والاحكام ، انما توجد اخطاء ونواقص وشكوك ، نحاول بحسب المنظور العقلاني ، الرجوع عنها ، وازالتها ، للكشف عن الحقيقة ، وبنائها بناءً تدريجيا ، بهدف إكمالها وإتمامها .

هذا النوع من البناء التدريجي للحقائق ، لا يتم الا وفقا للمنهجية العلمية ، والبحث العلمي ، الذي تواكبه الفلسفة التحليلية الحديثة ، وهي فلسفة مغايرة للنهج الميتافيزيقي القديم ، الذي يصنّفه البعض في خانة الخرافات . اذ لم يعد جائزا للفلسفة اليوم ، ان تتصدى للحديث عن العالم حديثا إخباريا ، فقد اصبح ذلك من شأن العلوم المختلفة . والفلسفة الحديثة تنهج منهجا علميا ، بكونها فلسفة للعلوم ، بمعنى التفكير التحليلي ، الذي يتناول الطرائق العلمية بالدراسة النقدية ، فيطرح مسألة الاصول ، والنتائج ، والقيم المتعلقة بسائر العلوم (١) .

المعرفة الحديثة اذاً ، هي معرفة علمية ، كميّة وتراكميّة ، تتحدث بلغة الارقام ، التي يتم بواسطتها التمييز بين الخطأ والصواب . لذلك يدعونا الفيلسوف التجريبي هيوم (Hume) ، فيما لو قرأنا كتاباً ، ولم نجد فيه حديثاً عن كميات ، او أعداد ، او قياسات ، للقذف به من النافذة . وقد قال الفيلسوف الفرنسي برونشفيك (Brunschvicg) : « ان نعرف ، يعني أن نقيس » . فكيف تكوّنت المعرفة العلمية ؟

يقول اوغست كونت (Auguste Comte) ، إن الفكر البشري ، حتى وصل الى حالته الحاضرة ، قد مرّ بمراحل ثلاث :

أ ـ المرحلة اللاهوتية ، وكان الانسان فيها يربط الظواهر الطبيعية بالآلهة .

ب ـ المرحلة الميتافيزيقية ، وقد استعاض الانسان فيها عن الآلهة بالقوى المجردة ، او المفارقة ، ففسّر العاصفة مثلاً بقوة الهواء الديناميكية .

ج ـ المرحلة الوضعية ، او العلمية ، التي تخلّى فيها الانسان عن السؤال : لِمَ ؟ واكتفى بالسؤال : كيف ؟ فحاول الربط بين الظواهر

---

(١) انظر : زكي نجيب محمود ، نحو فلسفة علمية ، ص ٧

ربطا موضوعيا ، ووضع مفهوماً جديداً للسببيّة[٢] .

الموقف العلمي إذاً لم يكن موقفا تلقائيا ، انما هو نتاج تاريخي متأخر . فتفسيرات الانسان البدائية للظواهر الطبيعية ، كانت تفسيرات سيكولوجية ، يعكس فيها الانسان على الطبيعة حالته النفسيه ، شأنه في ذلك شأن الاطفال ، الذين يسقطون على الاشياء مشاعرهم واحاسيسهم . فالطفل يعاقب دميته كما يعاقب أخاه ، او يهتم بها كما تهتم به أمه ، معتقدا ان هذه الدمية تفرح وتتألم . كذلك الطبيعة بالنسبة للبدائي ، تتمثل فيها مشاعر الخوف والغضب وما الى ذلك .

فحتى نتوصل الى المعرفة العلمية ، والموضوعية ، علينا ان نستبعد من معارفنا كل ما هو شخصي ، ونقلع عن تجسيم الظواهر ، واسقاط المشاعر الانسانية عليها . إننا كما يقول الشاعر الفرنسي بول اليوار (Paul Eluard) : « تلقائياً ، نرى العالم كما نحن ، أي من خلال احاسيسنا وحالتنا النفسية ، لكنما علينا ان نرى العالم كما هو ، اي بصورته الموضوعية » . وذلك يتطلب نشاطا علميا ، وتربية علمية ، لان النظرة الشخصية ، لا تحمل طابع العواطف والخيالات الذاتية فقط ، بل هي ارث من التقاليد الاجتماعية . فالعالم العلمي عالم حديث ، ابتدأ الانسان ببنائه منذ اواسط القرن السابع عشر[٣] .

والخلاصة ، أننا نرى العالم الذي نعيش فيه بمنظارين :

١ ـ منظار الموقف الطبيعي ، القائم على الادراك الحسي ، والذي يكشف لنا عن عالم كيفي صفاتي ، متنوع ، ومتكون من كائنات متمايزة لها صفاتها الخاصة .
٢ ـ منظار الموقف العلمي ، الذي يستبدل الكيفيات بالكميات ، ويُحِلّ التوحيد محل الكثرة والتعدد في الاشياء ، ويرى بدل الكائنات المتمايزة ، العلاقات والنسب[٤] .

هذا الموقف العلمي يبني وقائعه بناء . فالواقع العلمي ليس واقعا تلقائيا ، انما هو واقع يبينه العقل ، مستعينا بأدوات التكنولوجيا ، وبالادراك الحسي نفسه أيضا .

---

(٢) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ٣١٧ .

(٣) تجلت طلائع الثورة العلمية في الغرب ، في الفترة ما بين ١٤٥٠ ـ ١٧٠٠ م . راجع : عبد الله العمر ، ظاهرة العلم الحديث (عالم المعرفة ، ٦٩ ، الكويت ، ايلول ١٩٨٣) ص ٧ .

(٤) قدوم العلم هو قدوم القياس ، وحلول لغة الارقام محل لغة العواطف والمشاعر والاحاسيس ، فمن الالوان المزركشة الى التموجات الضوئية ، ومن الأجسام التي لا عديد لها الى مائة واثنين من العناصر الاولية التي تتحد بطرائق مختلفة فتكونها كلها ، فإلى مكوِّن اساسي ووحيد للكون كله : الذرّة . إضافة للنسبية العلمية ، فوزن الانسان على سطح الارض غير وزنه على سطح القمر .

ان احساسنا الجسدي بحرارة الجو ، او بوزن جسم من الاجسام ، ليس احساسا موضوعيا ، ولا علميا . المعرفة العلمية تحصل عندما نقرأ درجة الحرارة على صفحة الترموميتر ، او مقدار الوزن في الموضع الذي تحدده ابرة الميزان . هذه الادوات المبتذلة تنقلنا الى عالم العلوم . وتكمن اهميتها في انها تجسيد لنظريات علمية ، كميزان الحرارة ، الذي يجسد نظرية تمدد الاجسام . وكل شيء مرده في النهاية الى التحليل العقلي ، حتى الادراك الحسي نفسه ، الذي يستعمله العقل كوسيلة . فالادراك الحسي يشهد بان الزئبق قد توقف على الرقم ٤٠ في ميزان الحرارة الطبي ، لكن العقل هو الذي يحلل الوضع وينذر بخطورة حالة المريض(٥) .

والواقعة العلمية ، او الحدث العلمي ، الذي يبنيه الانسان بعقله وخياله ، مستنداً الى التجربة والاختبار ، ليس حدثاً صوريا مفارقا ، انما هو حدث تشترك فيه مجموعة من العلوم ، التي تختلف باختلاف ميادينها . وقد صنّفها كونت في ستة علوم افرادية هي : الرياضيات ، علم الفلك ، الفيزياء ، الكيمياء ، علم الاحياء وعلم الاجتماع . هذا التصنيف يتوافق تاريخياً مع ظهور هذه العلوم ، وقد استبعد كونت منه علم النفس ، فجعله يذوب بين علمي البيولوجيا والاجتماع ، كما انه لم يشر الى تداخل العلوم وتشابكها . وقد اختصر العلوم الانسانية كلها بعلم الاجتماع ، العلم الذي أسسّه هو ، وتوّج به صرح العلوم السابقة .

لكن بامكاننا ان نعتمد تصنيفا اخر ، اكثر حصرا ، وتفصيلا في الوقت ذاته ، نميز فيه بين الرياضيات ، علوم المادة (فيزياء ، كيمياء ، فلك) ، علم الاحياء او البيولوجيا ، والعلوم الانسانية (علم النفس ، علم الاجتماع ، التاريخ ، الجغرافيا البشرية ، الاقتصاد السياسي . . .) .

الذي يهمنا هنا من هذه العلوم المختلفة ، ليس موضوعاتها المتشعبة ، فذلك من اختصاص العلماء . إنما تهمنا الناحية الابستمولوجية ؛ فان فلسفة العلوم (Epistémologie) ـ وهي عبارة عن دراسة نقدية معمقة ـ تتناول الاصول المنطقية للعلوم ، وطرائق البحث عن المعرفة العلمية ، اي المنهجية العلمية المتبعة ، ومدى وصولها الى الحقيقة . وفي دراستنا لهذه المنهجية ، سنكتفي بالعناوين الثلاثة التالية : علوم المادة ، البيولوجيا ، والعلوم الانسانية .

---

(٥) العمل العلمي ليس نشاطاً تأملياً ، إنه عمل بناء . ولا يتم هذا البناء ، الذي يتكامل ويتعاظم تدريجياً ، إلاّ إذا توافرت معطياته الاساسية الثلاثة : الادراك الحسي ، النظرية العقلية ، وادوات التكنولوجيا من ابسطها واكثرها ابتذالاً ، الى اشدها تعقيداً .

اما الرياضيات ، او علوم الكميات المتصلة والمنفصلة ، فهي علوم فرضية استنتاجية ، تكمن اهميتها في البناء الرياضي المنطقي فقط ، لانها ترجع في اصولها الى مسلّمات اصطلاحية ، بديهية ، لا يُطلب البرهان عليها . صحيح انه في الماضي البعيد ، عند الفيتاغوريين مثلاً (Les Pythagoriciens) ، كان للاعداد مدلولات صوفية وسحرية (فالعدد «١» هو اصل الاعداد ويرمز الى الله ، والعدد «٢» انثوي ، والعدد «٣» ذكري ، والعدد «٥» يعني الزواج ، والعدد«٨» الحب . وهذا العدد نفسه ساقط عند البدائيين) . لكن الرياضيات اليوم ، لا تشكل علما خاصا مستقلا ، بمقدار ما هي اداة للعلوم الاخرى ، ولغة لها . فأي بحث من الابحاث ، مهما كان موضوعه ، ما لم يعبّر عن مضمونه بلغة الارقام ، لا يعتبر علما . وقياساً عليه ، فان علمي الفيزياء والكيمياء ، يتقنان هذه اللغة جيدا ، وقد اكتسبتها البيولوجيا مؤخرا ، اما العلوم الانسانية فلا زالت تتعثّر(٦) .

نستشهد على ذلك ، ببعض الأمثلة المختارة من هذه الميادين العلمية ، ونستعرضها استعراضاً مدرسياً ، تجنباً للخوض الفلسفي في المجال العلمي :

اولاً ـ علوم المادة

ونقصد بهذه العلوم ، كل الابحاث الدائرة حول الطبيعة ، والعالم المادي الواقعي . وأهم ميادينها : الفيزياء ، الكيمياء ، والفلكيات . موضوعها الاساسي هو المادة الجامدة ، وهي تقوم على رصد ومراقبة وملاحظة الاحداث ، والظواهر ، والوقائع ، بعكس الرياضيات ، التي تستند على فرضيات عقلية اولية تدعى المبادىء ، او المسلّمات .

المنهجية المتبعة في هذه العلوم ، هي عبارة عن سيرورة مثلثة الازمنة ، او المراحل ، تبتدىء بالملاحظة العلمية ، ثم الفرضية العقلية ، وتنتهي اخيراً بالاختبار او التجريب.

١ ـ الملاحظة ، او الرصد :

نأخذ كأمثلة ثلاث ظواهر طبيعية ، تعود الى الميادين الثلاثة التي سبق ذكرها :

---

(٦) راجع : A. Vieux - Reymond , L,Epistémologie, Page : 28, 36, 45, 92, 101.

الفيزياء ، الكيمياء ، الفلك .

أ ـ الظاهرة الاولى : في القرن السابع عشر ، لاحظ المنقبون الفلورنسيون عن المياه (في مدينة فلورنس الايطالية) ، أن مياه الآبار التي يضخونها بالمضخات الماصة ، لا ترتفع في الانابيب الفارغة لاكثر من ١٠،٣٣م . فتساءلوا عن السبب الذي يمنع ذلك .

ب ـ الظاهرة الثانية : وفي القرن الثامن عشر ، لاحظ الكيميائي الفرنسي (Lavoisier) لافوازييه ، ان قطعة الرصاص التي تحترق تحت تأثير الحرارة يزيد وزنها ، فتساءل عن السبب ايضا .

ج ـ الظاهرة الثالثة : وفي القرن التاسع عشر ، لاحظ العالم الفلكي الفرنسي (Le Verrier) انحرافا في مدار الكوكب اورانوس (Ura-nus) ، فراح يبحث عن السبب كذلك .

هذه الملاحظات الثلاث ، ليست ملاحظات عادية ، نمر بها مرّ الكرام ، بل هي تمثل ثلاثة وقائع علمية ، تكمن اهميتها في معارضتها للتفسيرات ذات الطابع السيكولوجي ، التي كان الناس يعطونها لهذه الظواهر ، كالقول بان الماء يخاف الفراغ فيحجم عن الارتفاع ، والمادة التي تحترق تفقد عنصرا من عناصرها (Le phlgistique) ذا جاذبية سلبية ، كان قبل الاحتراق يشدها الى اعلى .

يتوجب إذاً أن تكون الملاحظة علمية ، لا عابرة . والمقصود بالملاحظة العلمية أن تشكّل واقعاً جدلياً ، يناقض النظريات والتفسيرات غير الصحيحة ، المعترف بها سابقاً ، لطابعها السيكولوجي ، والذاتي ، فالملاحظة العلمية ، هي التي تطرح مسألة ، وتبرز مشكلة تتطلب حلاً .

٢ ـ الحل ، افتراض السبب :

الاجابات الاولى عن الاسئلة التى تطرحها الملاحظة العلمية للوقائع ، هي اجابات عقلية ، تخمينية او ظنيّة ، تفترض للظواهر اسبابا معقولة . فافترض الفيزيائي الايطالي (Torricelli) طوريشليّ وجود جسم يضغط على صفحة الماء فيرفعه في الفراغات ، هو الهواء . وافترض (lavoisier) ان زيادة الوزن تحصل من اضافة جسم آخر الى الجسم المحترق ، كما افترض (Le Verrier) وجود كوكب آخر يجذب اورانوس ويؤثر عليه في مداره .

٣ ـ الاختبار :

هذه الفرضيات العقلية ليس لها اية قيمة علمية ، ما لم نختبرها . والواقعة التي لا يدعمها الاختبار التجريبي تبقى مجرد فرضية . من هنا لجأ طوريشلي ، وباسكال (Pascal) بعده الى اختبار فرضية الضغط الجوي ، مبينا بالتجربة ، أن ضغط الهواء هو الذي يرفع الماء الى ١١م ، والزئبق الى ٧٦سم ، في الانابيب الفارغة،وان هذا المعدل ينخفض كلما ارتفعنا عن سطح البحر . كما بيّن لافوازييه ان المادة المحترقة ، او المتأكسدة ، ينضاف اليها الاوكسجين . وبناء على فرضية (Le Verrier) رصد الفلكي البرليني (Gall) الكوكب المتخيّل ، فرآه وحدّده فعلا ، وهو نبتون (Neptune) . يرى التجريبيون (Les empiristes) ، الذين يركزوّن المعرفة على التجربة الحسية وحدها ، انه لا داعي لهذه الدورة كلها ، ولسنا بحاجة لا للفرضية العقلية(٧) ، ولا لتعقيدات الاختبار ، بل الملاحظة وحدها تكفي . اذ يكفينا ان نجزىء الظواهر ونحللها خيطا فخيطا ، حتى تنطبع التجربة تلقائيا في اذهاننا وتحصل معرفتنا بالاسباب(٨) . والحقيقة ان دور العقل مهم جدا للوصول الى الحقيقة ، فأسباب الظواهر اولاً تكون مجهولة ، ولا بدّ من تخيّلها او افتراضها . حتى ان عملية رصد الفلكي (Gall) للكوكب نبتون ، وان كانت مجرد ملاحظة او مراقبة ، فان هذه المراقبة قد تمت بناء على فرضية (Le Verrier) العقلية . والفرضية العقلية التي يتم اختبارها وتثبيتها بالتجربة ، تصبح قانوناً علمياً ، او نظرية علمية .

أما علاقة النظرية بالتجربة فهي علاقة جدلية ، يتم على اساسها تقدم العلوم . هذا التقدم ليس ابدا عبارة عن تجميع تدريجي للوقائع المكتشفة كما يقول التجريبيون ، بل يكون نتيجة ازمات ، وتناقضات ، تحلها العلاقة الجدلية التائهة بين النظرية والتجربة ، او الواقع . فكما ان النظرية توحي بالتجربة ، فان نتائج التجارب قد تبدل النظريات ، ويظل تاريخ العلوم تاريخ ثورة مستمرة متجددة(٩) .

---

(٧) على العكس تماماً ، يرى كلود برنارد ان الفكر هو اساس التعليل ، ومبدأ الاختراع ومرجع المبادرة .
أنظر : Claude Bernard, Introduction à l,étude de la médecine expérimentale , Page 42

(٨) بنظر التجريبيين ، لا يعدو العقل كونه مرآة تعكس صور الوقائع والأحداث الخارجية ، دون ان تكون له اية مبادرة معرفية استساطية . انظر : Ferdinand Alquié , L,Experience (P U. F. paris 1966) Page 5

(٩) عن السيرورة الثلاثيةللنهج العلمي راجع :
Denis Huisman et André Vergez , La Connaisance (Paris , Fernand Nathan, 1969) Page 191 .

ثانيا ـ البيولوجيا :

البيولوجيا او علم الأحياء ، هو العلم الذي يهتم بدراسة الخلايا الحية ، والكائنات الحية ، النباتية والحيوانية . والكائن الحي يُنظر اليه بمنظار الفرد ، أو الشخص الموحّد والمستقل . وتتوزع الدراسة البيولوجية بين علمي التشريح والفيزيولوجيا ، أي دراسة الوظائف الحياتية للاعضاء والاجسام . اما التشريح فمعروف منذ القدم ، واما الفيزيولوجيا ، فقد اراد البيولوجي الفرنسي كلود برنار (Claude Bernard) ، في القرن التاسع عشر ، أن يجعل منها علما موضوعيا على طريقة العلوم المادية .

ومعيار الموضوعية في العلوم ، تبعا لما ورد في ميدان العلوم المادية ، يكون بامكانية اتباع المنهجية الثلاثية : الملاحظة ، والفرضية ، والاختبار. فالحدث ، او الواقع البيولوجي ، يعتبر واقعا علميا موضوعيا ، عندما ينطبق عليه هذا السياق الثلاثي ، لا سيما الاختبار التجريبي . على هذا الاساس ، اكتشف كلود برنار الوظيفة السكرية (Glycogénique) للكبد ، عندما لاحظ ، ان السكر موجود في الدم بنسبة ثابتة ، حتى عندما نمتنع عن تناول الاطعمة السكرية . وكانت النظرية السائدة ، ان سكريات الاطعمة يتلفها الجسم عن طريق الاحتراق البطيء والتنفس . وافترض كلود برنار ، مقدّما، كحل عقلي ، وجود عضو في الجسم يخزّن السكريات ، على طريقة حبة البطاطا ، التي تخزّن السكريات بشكل مادة نشوية غير قابلة للذوبان .

هذه الفرضية لم تقّر كواقعة علمية ، الا بعد ان تتّبع كلود برنار مجرى الدم انطلاقا من الامعاء ، واكتشف ان العضو المفترض كان الكبد ، وانه يخزّن السكر على شكل « غليكوجين » ، ثم يحوّله من جديد الى غليكوز (Glucose) ويصرفه للجسم عندما يحتاج اليه .

لقد توصل كلود برنار، وغيره من البيولوجيين، الى مئات الاكتشافات، واجروا عليها الاختبارات التجريبية ، محاولين اخضاع البيولوجيا لنفس السياق الاختباري الذي تخضع له علوم المادة . لكن ذلك يبدو صعب المنال ، لان الاختبار ، وان حقق نجاحات في بعض الجوانب ، فقد بدا مستحيلا في جوانب اخرى كثيرة ، فأغلب الاختبارات تُجرى على جثث وليس على كائنات حية ، مما جعل الأقدمين يعتقدون ان الشرايين تنقل الهواء لا الدم ، لانهم وجدوها فارغة بعد التشريح . واجراء التجارب على كائن حي يكسر وحدته البيولوجية ، لانه لا يتصرف تحت

التجربة كما يتصرف في ميدانه الطبيعي . لكن هذه العقبات لم تمنع ذلك العلم من التقدم ، والتحدث بلغة الرياضيات ، والخضوع للحتمية الفيزيائية والكيميائية ، فوضع العالم البيولوجي مونديل (Mendel) قوانينه في الوراثة ، وتمّ تحديد التركيب الكيميائي للمادة الحية ، كما المادة الجامدة (يشكل الاوكسجين ٧٠٪ من وزن الجسم ،والكربون ١٨٪ منه ، والايدروجين ١٠٪) . وتوضّحت عمليات التفاعل الكيميائي في ظواهر التنفس والهضم وغير ذلك . ولم يبق أمام الانسان إلاّ انتاج الخلية الحيّة في المختبر ، حتى ان العالمين الاميركيين « كونرات » و « وليامس » قد توصّلا مؤخراً الى تجزئة ثم تركيب الفيروس (Virus) الطفيلي الفسيفسائي لورقة التبغ (والفيروسات كائنات حية لانها تتوالد) [١٠].

تبقى هناك صعوبة بيولوجية اخرى ، تشكل مشكلة فلسفية كبرى ، تتعلق بنظرية النشوءوالارتقاء (L'évolutionnisme , ou Transformisme) التي رادها العالمان الشهيران لامارك وداروين . تقول هذه النظرية ، بأن الانواع المختلفة من المخلوقات الحية ، ليست ثابتة ومتمايزة ، بل هي متغيرة ، وتنشأ من بعضها البعض . وهذه النظرية هي نقيض الثباتية (Fixime) ، التي يقول اصحابها بان الانواع الحية متمايزة ومخلوقة بشكلها النهائي الثابت .

تستند نظرية النشوء في انطلاقتها الى مجموعة من الوقائع ، أهمها الاختلاف في اشكال الحيوانات التي تنتمي الى النوع الواحد (كالزرافة وفرس النهر) ، والاشكال المتحجرة من الحيوانات التي كشف عنها علم الاحاثة (Paléontologie) وتظهر فيها فروقات واضحة عن الحيوانات الحالية من النوع نفسه (كالحصان ذي الأصابع) ، ثم الاشكال المختلفة التي يتصوّر فيها الجنين في مراحل نموه ، والتي كشف عنها علم الأجنة (Embryologie) ، وهي شبيهة جداً بالمراحل التي تمر بها الاسماك حالياً ، إضافة الى التطوير الذي يمكن للانسان ان يدخله على فصائل النباتات والحيوانات الداجنة عن طريق التلقيح [١١] .

---

(١٠) لقد نجح الانسان حتى اليوم ، في إجراء أضخم العمليات الجراحية ، في القلب والدماغ وسائر انحاء البدن . لكنه لا زال عاجزاً عن القضاء على الأمراض الخبيثة ، كما هو عاجز حتماً عن إحياء المادة في ابسط مظاهر الحياة.

(١١) يرى موريس بوكاي ، في كتابه « التوراة والانجيل والقرآن والعلم الحديث » ، ص ١٧٧ ، ان القرآن الكريم ، قد وصف مراحل تطور الجنين في الرحم ، بشكل متوافق تماماً مع كل ما نعرفه اليوم عن ذلك ، دون ان يحتوي اية عبارة ينتقدها العلم الحديث .

قال تعالى في الآيات ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، من سورة « المؤمنون » :

﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ سُلاَلَةٍ مِنْ طِينٍ،ثم جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مكين * ثم خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً ، فَخَلَقْنَا العَلَقَةَ مُضْغَةً ، فَخَلَقْنَا المُضْغَةَ عِظَاماً ، فَكَسَوْنَا العِظَامَ لحماً ، ثُمَّ أنشأناهُ خَلْقاً آخرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الخَالِقِينَ ﴾ .

الرائد الاول لهذه النظرية ، كان العالم الطبيعي الفرنسي لامارك (Lamarck) في كتابه « فلسفة علم الحيوان » سنة ١٨٠٩م . والرائد الثاني ، الاكثر شهرة ، كان العالم الطبيعي الانكليزي داروين (Darwin) في كتابه « أصل الانواع » سنة ١٨٥٩ م . يخضع لامارك عملية التطور وتغيّر الانواع لقانونين :

١ ـ قانون التكيف مع البيئة الخارجية ، الذي يؤدي الى تغيرات لدى الافراد .

٢ ـ قانون الوراثة ، اي ان الميزات التي يكتسبها الفرد بفعل التكيّف البيئي ، تنتقل الى الخلف بالوراثة[١٢] .

اما داروين ، فيقول بقانون الاختيار الطبيعي ، اي ان الكائنات الحية تتصارع من اجل البقاء ، فتختار الطبيعةُ الاقوى . ومن جيل الى جيل ، تتجمع التغيرات ويحصل التطور في الانواع ، وهو تطور آلي وحتمي[١٣] .

وقد تطورت نظرية داروين الى داروينية محدثة ، ألغت قانون الوراثة اللاماركي ، وارجعت تطور الانواع الى طفرات ، او تغيرات فجائية (Mutations) ، تلحق بالخلايا التوالدية (germen) ، التي تتعلق بها الخصائص الوراثية ، دون خلايا الجسد الفردي (Soma)[١٤] .

() نشير الى ان النظريات الدينية في الخلق هي نظريات ثباتية . والى ان الثباتية نقيض التطورية ، والى انبوكاي لم يشر في كتابه لنظرية دارون ، كنظرية علمية في الأحياء ، فهل تتوافق نظرية النشوء والارتقاء ، من جهة ما ، مع قوله تعالى : ﴿ . . . وَجَعَلْنَا مِنَ الماءِ كُلَّ شَيءٍ حَيّ . . ﴾ الأنبياء، ٣٠ ك .

(١٢) إن العضو الذي يحتاج اليه الحيوان ويستعمله ، كما يقول لامارك ، ينمو . بينما يضمحل ، او يختفي العضو الذي لا يستعمل . من الأمثلة على ذلك : اتساع خفّ الجمل للتمكن من السير في الصحارى الرملية ، واستطالة عنق الزرافة ، بفعل الحاجة والتعوّد على تلقف اوراق الاشجار العالية وهكذا تختفي عيون الحيوانات التي تعيش في الظلمة ، في المغاور او في اعماق البحار ، بينماتنمو عندها اعضاء اللمس ، كالقوائم ، وقرون الاستشعار عند الحشرات .

(١٣) بعد خمسين سنة على كتابات لامارك ، جاء داروين ليثبت عملية التطور بوجهها الآلي الأكثر حتمية . ففي حين تتطلب التغيرات البيئية ، عند لامارك ، جهداً تكيفياً من قبل الكائن الحي ، او بعض اعضاء جسده ، فإن الوسط الطبيعي عند داروين هو الذي يختار ، فيبقي بشكل آلي ، اوتوماتيكي ، على الاقوياء من الاحياء ، وهؤلاء هم الذين يتوالدون ، وتستمر معهم عملية الخضوع للاختيار الطبيعي ، فيبقى الأفضل والأحسن .

(١٤) من شأن هذه النظرية ان تنفي كل تطور وراثي ، طالما هو يطال الأعضاء الخارجية ، التي لا علاقة لهابالميزات الوراثية . مما يستدعي القول بالطفرات الفجائية التي تطال الخلايا التوالدية نفسها . وان كان هذا هو المخرج الوحيد لتفسير عملية التطور ، التي لم يمكن نفيها ، فإن التضحية بقانون التكيف اللاماركي مع البيئة يفقد عملية التطور كل فحواها ؛ إذ ماذا يعني التطور غير التكيّف مع الطبيعة ، والبيئة ، والوسط المعيشي الخارجي ؟!

ويبقى لنا ، مع اختلاف الآراء ، من نظرية النشوء والارتقاء موقفان :

١ ـ موقف العالم ، الذي لا يستطيع انكار حجج التطورية ، لا سيما علم الاحاثة (الباليتولوجيا) . وهو يعجز في الوقت ذاته عن القيام بأية تجربة اختبارية ، فتبقى النظرية مجرد فرضية ، أو حلٍ عقلي تخميني تنقصه التجربة ويلزمه الاختبار .

٢ ـ موقف الفيلسوف ، الذي يرى مقدار تعارض هذه النظرية القائلة بانحدار الانسان من القرد ، مع المعطيات الدينية التي تشرح قضية الخلق بقصة آدم . واذا كانت الكرة الارضية محكومة بحدثين كبيرين : إحياء المادة ، ثم أنسنة الاحياء ، فان حدث الآنسنة يظل لغزا يصعب على العقل والعلم حلّه[١٥] .

ثالثا ـ علوم الانسان :

موضوع هذه العلوم ، هو كل ما يتعلق بالمواقف وانماط السلوك الانسانية ، الفردية والاجتماعية . واهم عقبة تعترضها ، هي : كيف يمكن للانسان ، صانع العلوم ، ان يكون موضوعا لعلم ؟ لذلك سنحاول البحث عن المنهجية المتبعة في هذه العلوم ، بالمقارنة مع العلوم المادية ، مكتفين منها بعلمي التاريخ والاجتماع .

١ ـ علم التاريخ :

بالمقارنة مع العلوم المادية ، لا يمكننا ، لا ملاحظة الحدث التاريخي ، لانه قد انقضى ، ولا اصدار فرضية موضوعية ، لان المؤرخ غالبا ما يتحيّز لانتمائه الزماني والمكاني ؛ ولا اجراء اية تجربة اختبارية ، حين لا نستطيع اعادة مجرى

(١٥) هذا ما أشار إليه Pierre Teilhard De Chardin في كتابه « Le phénomène Humain » ص ١٧٩ . وهو يقر بالتطور كتواصل بين الطبيعة والحياة . وبين الحياة والروح . والانسان لا يتطور جسدياً فقط ، من انواع الحيوانات الدنيا ؛ انما هو يتطور روحياً ايضاً ليبلغ المرتبة العليا المتمثلة بالمسيح .

أمام هذه العقبة ، اقرت الداروينية المحدثة ، والنظريات التطورية المعاصرة ، مبدأ التوازي في التطور ، يعني ان تتطور الأنواع بشكل متوازٍ ومستقل . بذلك يمكن للقرد ان يتطور في نوعه ، دون ان يتحول الى انسان .

ـ انظر : Dictionnaire de la philosophie, larousse, Pages : 57, 295.

الاحداث . فكيف يكون التاريخ علما ؟

قد يستعاض عن الملاحظة المباشرة للحدث التاريخي ، باعادة البناء النظري لهذا الحدث ، استنادا الى آثاره الحاضرة ، والوثائق المتروكة ، التي يتناولها المؤرخ بالنقد والتمحيص ، فيميّز صحيحها من باطلها . كما يستعين بعلوم اخرى مساعدة ، كعلم الآثار مثلا ؛ لكن ذلك كله لا يمكن ان يكون بمثابة الملاحظة العلمية لظاهرة طبيعية ، لا سيما اذا اخذنا برأي الفيلسوف الفرنسي اميل آلين (Alain) الذي يرى ان الوثيقة التاريخية عبارة عن ورقة هرمة ، سلمت صدفة من أنياب الفئران ، واهمال الورثة ، والسنة النيران ، وحتى من استعمالها في المراحيض [١٦] .

اما المؤرخ ، فان كان متأخرا عن الحدث التاريخي ، فهو يرويه بمقتضى ظروفه الحالية ، ويعطيه معنى وقيمةً متوافقة مع مشاعره وانتمائه السياسي . وان كان معاصرا للحدث ، فانه بانتمائه لزمان معيّن ، وبيئة معينة ، وطبقة اجتماعيه معينة ، يكون حبيس هذا الانتماء ، ومتحيزا له . وقد سبق لابن خلدون ، صاحب المقدمة الشهير ، وواضع اسس علمي التاريخ والعمران (الاجتماع كما نعرفه اليوم) ، ان بينّ اسباب أخطاء المؤرخين ومغالطهم ، ومن اهمّها : ولوع النفس بالغرائب ، و« التشيعّات للآراء والمذاهب » ، و« الغفلة عن المقاصد » ، و« الذهول عن تبدل الأحوال بتبدل الأعصار » ، ثم « الجهل بطبائع الاحوال في العمران » ، اي الجهل بحقيقة الظواهر الاجتماعية ، التي تخضع بنظره لنظام حتمي ، شبيه بالنظام الذي تخضع له الظواهر الطبيعية . كل هذا ، يضع على عاتق المؤرخ مسؤولية كبيرة ، تشعره بوجوب التخلص من ذاتيته ، وتدعوه للبحث عن الحقيقة الموضوعية والدقة العلمية [١٧] .

وبسبب استحالة التجربة الاختبارية ، فان اقصى ما يطمح اليه البناء العلمي للتاريخ ، هو التركيب التاريخي ، اي ربط الوقائع بعضها ببعض ، وايجاد علاقة سببية في تتابعها . فاذا كانت الحتمية العلمية في علوم المادة ، تعني ، ان نفس الاسباب ينتج عنها دائما نفس النتائج أو الآثار ، فان ذلك يستحيل تطبيقه على

---

(١٦) انظر :

Léon - E . Halkin, Initiation à la critique historique, P. 16. Langlois et Seignobos , Introduction aux études historiques Hachette, 1905 P. 182 - 184

(١٧) ابن خلدون ، المقدمة ،
تحقيق علي عبد الواحد وافي ، الطبعة الثانية (القاهرة ، ١٩٦٥) الجزء الأول ، ص ٣٦٢ ـ ٤٠٨ .

التاريخ ، لان المؤرخ لا يلتقي إلّا احداثا منفردة تمر بلا رجعة ، فوجب ان يجد لكل حالة خاصة تفسيرا خاصا . وباستحالة الاختبار يلجأ المؤرخ الى التاريخ المقارن . وبذلك لا يعود التاريخ تاريخ احداث فردية خاصة ، فالتاريخ العلمي يجب ان يكون اجتماعيا . وحتى لو تعدى التاريخ الدور الفردي ، ودخل في اطار الظروف الاجتماعية ، فانه يبقى مستحيلا على المؤرخ ان يتنبأ تماما بالواقعة التاريخية ، كما يتنبأ الفلكي بالتوقيت الدقيق لكسوف الشمس او خسوف القمر .

٢ ـ علم الاجتماع :

ربما جوزّنا لانفسنا ان نضع هذا العلم على رأس العلوم الانسانية ، كما توجّ به « كونت » العلوم التي سبقته ، فالتاريخ العلمي هو التاريخ الاجتماعي ، وقد أدخل «كونت» علم النفس في علم الاجتماع ، كما يعتبر البعض علم الاقتصاد السياسي قسما من اقسامه . أضف الى ذلك ، الدرجة التي وصل اليها علم الاجتماع ، من التطوّر والتشعّب والتفرّع ، ففروعه المتخصصة فاقت العشرة ، كعلم الاجتماع العائلي ، والريفي ، والسياسي ،والتنمية ، والعمل ، والجريمة . . . واشملها علم اجتماع المعرفة ، الذي يتعقب المعارف الانسانية كلها ، فيحاول ربطها بالبنية الاجتماعية ، والواقع الاجتماعي ، وهو يشكل جسرا يربط علم الاجتماع بالفكر الفلسفي .

والتفكير بالوقائع الاجتماعية قديم ، يعود الى افلاطون في « الجمهورية » ، والفارابي في « اهل المدينة الفاضلة » ومونتسكيو (Montesquieu) في « روح الشرائع » وغيرهم كثيرين . لكن المحطات الكبرى في الدراسات الاجتماعية ثلاث :

أ ـ ابن خلدون (١٣٣٢ ـ ١٤٠٦م) ، وهو اول من وضع دراسة موضوعية عن المجتمع ، والوقائع والاحداث الاجتماعية . حاول ان يجعل من النظر في الاجتماع الانساني علما قائما على السببية ، لا فلسفة تضع اهدافا مثالية وتتخيّل الوسائل النظرية لتحقيقها . فكتب عن المجتمع البدوي ، والحضري ، وعن نشوء الحضر عن البدو نشوءاً طبيعياً ، ووضع أسسا لتمحيص التاريخ ، وتحدث عن التعاون الانساني ، وتوزيع الاجتماع بسبب المناخ ، وأهمية الدين في جمع العصبيات . ورأى ان وجوه المعاش الانساني تكون نتيجة للظروف

الاجتماعية التي تنشأ فيها ، وهي جملة الظواهر الاجتماعية التي تجرى عليها السنن والاحكام العامة. فيكون بذلك قد تخطى افلاطون، والفارابي ، وسبق مؤسس علم الاجتماع اوغست كونت . ان ما كتبه ابن خلدون باسم « علم العمران البشري » ، هو ما نسميه اليوم بعلم الاجتماع[١٨] .

ب ـ اوغست كونت (Auguste Comte) ١٧٩٨ ـ ١٨٥٧ م .

ويعود اليه الفضل في انه واضع كلمة سوسيولوجيا سنة ١٨٣٩ . بذلك اعتبر مؤسسا لعلم الاجتماع ، العلم الموضوعي للوقائع والمؤسسات والعادات والمعتقدات الجماعية ، الذي يتميز عن التاريخ في انه لا يهتم بالاحداث الخاصة ، بل بالوقائع الاجتماعية العامة .

ولا يكتفي « كونت » باعتبار الانسان كائنا اجتماعيا ، بل يرى ان الفرد لا وجود له الا في ذهن الفلاسفة الميتافيزيقيين . فالمجتمع يتألف من العلاقات لا من الافراد ، وينبغي ان نفسر الفرد انطلاقا من المجتمع ، لا العكس . والمجتمع تنظيم كبير ، يتألف من الناس الاحياء جميعا ، ومن الاموات الذين لا زالوا في اذهانهم ، ويؤثرون فيهم . اما المؤسسات التي نميزها في البنية الاجتماعية ، فثلاث : العائلة ، والمُلْكية ، واللغة . وهي تتفق مع ملكات الطبيعة الانسانية الثلاث : العاطفة ، والنشاط ، والعقل .

هذه صورة عن السكونية الاجتماعية عند « كونت » ، اما الدينامية الاجتماعية ، اي قوانين التطور التي تخضع لها قوى الانسان الثلاث ، فتتم بتطور العاطفة من الانانية الى الغيرية الخالصة ، والنشاط من القوة العسكرية الى القوة الصناعية ، والعقل من الطور اللاهوتي الى الطور الوضعي .

والوحدة الاجتماعية تفترض وجود مبدأ موحّد ، هو الدين . وكونت كاهن لدين جديد ، كائنه الاكبر هو الانسانية .

اما عن الطريقة ، فيرى كونت ان على علم الاجتماع ان يستخدم

---

(١٨) علي عبد الواحد وافي ، مقدمة ابن خلدون ، الباب الثالث ، الفصل الأول ، ص ٢٢٦ . (ابن خلدون ، منشىء علم الاجتماع) .

طريقة العلوم الطبيعية ، اي ان يعتمد بشكل اساسي على الملاحظة والاستقراء[١٩] .

ج ـ أميل دوركهايم (Durkheim) ١٨٥٨ ـ ١٩١٧ م .

اراد دوركهايم ان يجعل من علم الاجتماع علما موضوعيا ، على طريقة العلوم المادية ، فقال : يجب ان ننظر الى الوقائع الاجتماعية كأشياء[٢٠] .

فالواقع الاجتماعي هو واقع عيني ، مميّز ، يختلف عن الواقع البيولوجي ، والنفسي .وخصوصيته ، ان المجموعة من الناس ، لا تتصرف مطلقا كما يتصرف اي عضو من اعضائها منفردا .

واعتبار الوقائع الاجتماعية كأشياء ، لا يعني انها أشياء فعلا ، انما هو اعتبار طرائقي، يقتضي التعامل معها من الخارج ، اي ملاحظتها بمظاهرها القابلة للمراقبة والرصد . ولا يكون موضوع البحث اية ظاهرة فردية ، بل الظواهر ذات الميزات المشتركة ، كأن نسمي جريمة مثلا ، كل فعل يُعاقب صاحبه ، ونجعل من الجريمة بشكل عام ، موضوع علم خاص، هو علم الاجرام .

والان ، الى اي مدى يمكننا تطبيق المنهجية الثلاثية في البحث العلمي على علم الاجتماع ؟

اما الملاحظة العلمية ، فلا تختلف كثيرا في الظواهر الاجتماعية عنها في الظواهر الطبيعية . ان باستطاعة عالم الاجتماع ان يراقب عن كثب اية ظاهرة اجتماعية يريد تحليلها والكشف عن اسبابها .

كذلك الفرضية العقلية ، فهي مرهونة بذكاء العالم ، وخياله العلمي ، واساسها الملاحظة نفسها .

واما التجربة الاختبارية فمستحيلة . فهل يعني ذلك انه لا قوانين في علم الاجتماع ؟ وانه تواجهه نفس المشكلة التي واجهت نظرية

---

(١٩) عن موضوع علم الاجتماع ، وموقع اوغيست كونت فيه ، راجع : اليكس انكلر ، مقدمة في علم الاجتماع ، ترجمة وتقديم محمد الجوهري . . . الطبعة الرابعة (دار المعارف بمصر ، ١٩٨٠) ، ص ٣٣ .

(٢٠) انظر : Emile Durkheim, les Règles de la méthode sociologique, préface de la 2é - édition (1901) P. XI (Réédition 1947, P.U.F) Page XII.

النشوء والارتقاء ؟

الواقع ان مشكلة علم الاجتماع ليست مستعصية ، لان الطريقة الاحصائية هي البديل عن التجربة والاختبار . فطالما ان علم الاجتماع يسقط من حسابه كل ما هو فردي ، وطالما هو لا يأخذ بعين الاعتبار إلاّ ما هو مشترك ، وجماعي ، اي ما يبقى ثابتا رغم التغيرات الفردية ، فان الطريقة الاحصائية كفيلة بالكشف عن الثوابت . فلو قمنا باحصاءات حول علاقة البطالة بالاجرام مثلا ، في مجتمع من المجتمعات ، لكشفت لنا هذه الاحصاءات عن واقعين اجتماعيين فقط : النسبة المئوية للمجرمين من جهة ، والنسبة المئوية للعاطلين عن العمل من جهة ثانية ، دون الاهتمام بكافة المظاهر الاخرى لجرائم مرتكبة .

هذه هي الطريقة التي استعملها دوركهايم في دراسته لظاهرة الانتحار التي ربطها بالحالة المدنية ، والدين ، ونوع المعيشة . وقد تبين بعد الاحصاء ومن خلال النسبة المئوية للمنتحرين، ان غير المتزوجين ينتحرون اكثر من المتزوجين، وهؤلاء اكثر من الذين انجبوا اطفالا . وعلى الصعيد الديني، تبين ان البروتستانت ينتحرون اكثر من الكاثوليك ، وهؤلاء اكثر من اليهود . وباستثناء هذه الظروف جميعا ، فان الناس يقدمون على الانتحار في فترات السلم اكثر مما يقدمون عليه زمن الحرب .

من هذه الاحصاءات ،استخلص دوركهايم النتيجة العامة للظاهرة الاجتماعية ، فرأى ان الانتحار يتناسب تناسبا عكسيا مع درجة التكامل ، والانسجام ؛ الديني ، والعائلي ، والسياسي ، في المجتمع .

أما اهم الانتقادات التي وجهت لدوركهايم فهي حول نظرته الى الوقائع الاجتماعية والانسانية كأشياء ، باعتبار ان السلوك الانساني يجب ان يفهم ، لا ان يشرح ويفسر بحتمية الوقائع المادية . فالانسان المتيم العاشق ، او السياسي المتحمس ، او المتدينّ الامين ، او غيرهم من اصحاب الملل والنحل والاهواء ، يرفضون وضع أنفسهم على مشرحة المحلل النفساني ، أو الاجتماعي .

صحيح أن العلوم الانسانية ، وعلى رأسها علم الاجتماع ، قد خطت خطوات حثيثة بابتعادها عن الخرافات ، واستعمالها للغة الأرقام ؛ إلّا أنها يستحيل عليها أن تخضع خضوعاً تاماً لقواعد البحث العلمي ، والموضوعي ، على غرار العلوم المادية والطبيعية ، وهذا هو مأزقها .

والحقيقة أن علوم الانسان لا تخضع لقوانين ثابتة كقوانين علوم المادة ، وهي لا زالت تعتمد على الفهم والاستبصار ، أكثر من اعتمادها على التجربة والاختبار ؛ وإن كان الاعتماد على الفهم يورطنا في أحكام اعتباطية ، لأن معايشة الأحداث من داخلها تضلّل ، وتسد المنافذ الى الحقيقة .

إذ يبقى الفرق شاسعاً، في تحديد حركة واتجاه سفينة مبحرة في متاهات اليم ، بين مسافرٍ يحتل حجرةً من حجراتها ، ومراقبٍ يرصد تحركاتها عن الشاطىء القريب .

الفصل الرابع

في المعرفة الجدلية

يمكننا تلخيص النهج المعرفي للفكر الانساني ، الباحث عن الحقيقة ، وحصره في ثلاثة مواقف :

١ ـ الموقف الدوغماتي ، القائل بامكانية الوصول الى حقيقة مطلقة .

٢ ـ الموقف الشكوكي ، الذي يقول بعجز الانسان عن بلوغ اية حقيقة .

٣ ـ والموقف العلمي ، الذي لا يقول بحقيقة مطلقة ، بل بمنطلقات اولية ، تبنى على اساسها الحقائق العلمية الموضوعية ، التي يحصل حولها الاجماع .

تتمثل هذه الحقائق بالقوانين والنظريات العلمية . والمعارف التي تتضمنها هذه النظريات ، ليست مطلقة في جميع الاحوال ، بل ترتكز على علاقة جدلية قائمة بين النظرية العقلية والواقع التجريبي . فكما ان النظرية العقلية توحي بالتجارب ، كذلك يمكن للتجارب ان تبدل النظريات . من هنا ، يصبح الحديث ممكنا عن نهج معرفي جديد ، هو النهج او الموقف الجدلي . فما هي الجدلية ؟

اولا ـ الجدلية القديمة :

الجدلية (او الجدل) بمعناها القديم ، تعني فن المباحثة والنقض [1] . كما تعني تطبيق قواعد المنطق في المباحثات ، فيكون الجدلي بالنسبة للمنطقي ، كالمحامي بالنسبة للمشرع . ومنذ العهد اليوناني القديم حتى هيغل(Hegel) في القرن التاسع عشر ، كان مبدأ التناقض (Le principe de contradiction) او مبدأ عدم التناقض كما يسميه البعض ، يعتبر اساسا للجدل كما هو اساس للمنطق .

بهذا المعنى كان قول هيراقليطس (Héraclite) ، بان كل شيء يتغير ، وباننا لا نستحم بمياه النهر الواحد مرتين ، هو النقيض الجدلي لقول بارمنيدس (Parménide) الذي ينفي الكثرة والتغير ويقول بالوحدة المطلقة .

---

(١) راجع : جميل صليبا ، المعجم الفلسفي (دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧١) المجلد الأول ص ٣٩١ .

وبهذا المعنى ايضا ، اي بمعنى المباحثة والنقض ، وضع زينون الايلي (Zénon d'Elée) حججه الجدلية (عن أخيل والسلحفاة) ليدافع عن استاذه بارمنيدس ، ويرد على الفيتاغوريين (Pythagoriciens) القائلين بان الاعداد تشكل حقيقة العالم وعناصر الكائنات . فنظرية الكثرة لا يمكنها تفسير الحركة ، لأنه لو كان المكان يقبل الانقسام ، لما استطاع المتحرك الذي يقطعه ان يبلغ نهايته ، وبالتالي ، لعجز العدّاء « اخيل » ، عن تجاوز السلحفاة البطيئة التي يسابقها ، والتي تتقدمه بقليل [٢] .

وبالقياس مع جدلية زينون السلبية ، كانت مباحثات سقراط تشكل جدلية ايجابية ضد السفسطائيين ، القائلين بان الانسان هو مقياس كل شيء،فلا تهمهم الحقيقة ، بل النجاح فقط . وجدلية افلاطون هي الجدلية السقراطية نفسها ، اي فن الحوار والمباحثة ، مضافا اليها جدلية خاصة به ، هي الجدليةالفلسفية القائلة بان الاشياء الفردية المعروفة بالحواس ليست سوى ظلال . والحقيقة تكمن في المثل العقلية ، فتصبح الجدلية الفلسفية فن الارتقاء الى مثال الخير . ولا تعدو جدلية ارسطو كونها تنظيما وترقية لطرائق المباحثة القائمة في حوارات افلاطون .

وابتداء من عصر النهضة الاوروبية ، كادت كلمة « جدلية » ان تمّحي من القاموس الفلسفي ، لتحل محلها كلمة « منطق » ، الى ان عاد وأحياها « كانط » . وبقيت معه متعلقة بدقة بمبدأ التناقض ، حتى جاء هيغل اخيرا ، واجرى المصالحة بين المتناقضات .

ثانيا - الجدلية الجديدة :

في الجدلية القديمة ، كان مبدأ التناقض هو القانون المطلق للاشياء . فالشيء لا يكون موجودا ومعدوما في الوقت ذاته ، حارا وباردا في الوقت ذاته ، واذا تناقضت قضيتان ، فاحداهما بالتأكيد يجب ان تكون خاطئة . بينما ترى الجدلية الحديثة في التناقض الموجود في الاشياء ، حافزا للحركة التي في الكائنات ، والتي بدونها تصبح الموجودات جامدة .

ولهذه الجدلية وجهان :

- وجه فلسفي يتمثل في فلسفة كل من هيغل وماركس .

---

(٢) انظر : les penseurs grecs avant Socrate , Pages : 75 , 94, 106.

ــ ووجه علمي ، يتمثل في الابحاث المختلفة للتطوير العلمي [٣] .

١ ـ الجدلية الفلسفية :

من اهم روادها كان هيراقليطس ، الذي يركز على صراع الاضداد ، وهو صراع ضروري لحصول التناسق في الطبيعة . ثم الافلاطونيون المحدثون ، الذين يرون ان الواحد الازلي الذي لا يتغير هو اصل الكائنات ، ومنه كما من مثال الخير عند افلاطون تنبثق الكثرة . يظهر في هذه الفلسفة الافلاطونية الشكل الجدلي الهيغلي ، باعتبار ان الواحد هو القضية المطروحة ، والكثرة نقيضها ، والتركيب يكون في الروح ، او النفس ، التي تميل للبحث عن الوحدة فتعود وتتحد بالواحد ، الذي هو الله .

أ ـ جدلية هيجل :

قبل هيجل ، كان مبدأ التناقض يفترض ان احدى القضيتين المتناقضتين هي بالضرورة خاطئة ، فجاء هيجل ليوفّق بين المتناقضات . وترتكز على هذا التوفيق جدليته المتمثلة في المراحل الثلاث : القضية ، ونقيضها ، ثم التركيب منهما . او بشكل آخر : الاثبات ، ونفيه ، ثم نفي النفي .

اول ثالوث جدلي هيغلي كان اختصارا لفلسفته ، وهو : الكائن موجود (الاثبات او القضية) ، لكن الكائن لا يتحدد الاّ بكونه هذا او ذاك من الاشياء ، فينتفي الوجود المعيّن للكائن ، فيصبح الكائن من هذه الناحية معدوما (النفي او النقيض) . فالكائن هو الصيرورة (نفي النفي او التركيب) [٤] .

والتركيب من القضية ونقيضها ، يشكل قضية جديدة ، لها ايضا نقيضها ، ثم تركيبهما الجديد ، وهكذا دواليك الى ما لا نهاية . هذه الجدلية ، اوالصيرورة ، التي هي ذهنيةاساسا ، ليست في الذهن فقط ، انما تجري في الاشياء ايضا . فتكون الجدلية الذهنية نسخة مطابقة لحركة الاشياء . والفكرة ليست جدلية الا بالمعنى الذي تصور به جدلية الواقع .

---

(٣) عن جميع اشكال الجدلية ووجوهها ، راجع :
Paul Foulquié, la Dialectique , Que sais - je (P. U. F. 1966).

(٤) la Dialectique , P . 52 - 53.

ب ـ الجدلية الماركسية :

وترتكز على المادية التاريخية والمادية الجدلية .

١ ـ المادية التاريخية : لا يقف ماركس في وجه الروحانية (التي تقر بوجود الروح والجسد معا) ، انما في وجه المثالية ، التي ترفض وجود المادة ولا تقر الا بوجود الروح . انه يحارب مثالية هيغل ، وماديته ليست فلسفة بمقدار ما هي شرح للتاريخ . فهي مادية تاريخية ، تهتم بالمسائل الاجتماعية والسياسية ، في محاولة لمعرفة القوانين الكبرى لتطور الانسانية . كان اكتشافه الاساسي ، ان الافكار ليست هي التي تسيّر العالم ، بل الافكار نفسها تتعلق بالظروف الاقتصادية ، وفي النهاية بالمادة التي بها نفسر التاريخ . ويشتمل الاقتصاد على مجموعة الجهود الانسانية لاستغلال المادة ، كما يشكل البنية الاساسية للعلاقات الانسانية . اما الايديولوجيا ، فليست سوى البنية الفوقية للاقتصاد . ولم يكن البحث عن قوانين التطور الاجتماعي ، والتاريخي ، عند ماركس ، في سبيل التأمل النظري ، لفهم العالم ومعرفته ، بل بهدف العمل على تغيير وضع البروليتاريا . قال ماركس : لقد عمل الفلاسفة بطرق مختلفة على تفسير العالم ، لكنما علينا نحن ان نغيّره (٥).

٢ ـ المادية الجدلية : بحسب المفهوم الماركسي ، ليست المادة واقعا سلبيا مائتا ، لا يتغير الا بتأثير القوى التي يتلقاها ، بل المادة في ذاتها ديناميكية ومتحركة . فبينما كان السياق الجدلي الهيغلي ، للواقع الموضوعي ، سياقا للفكرة المتجسدة في العالم ؛ نرى للعالم المادي الماركسي وجودا مستقلا عن كل وجود روحاني . والسياق الجدلي الماركسي (القضية ، ونقيضها ، والتركيب منهما) يحدث في صلب المادة . اما جدلية الفكر فليست سوى انعكاس لجدلية الاشياء ، بينما جدلية الاشياء عند هيغل هي صورة خارجية تابعة للجدلية الفكرية ، لذلك قال ماركس : ان النهج الهيغلي منقلب على رأسه ، وعلينا ايقافه على قدميه (٦) .

ويمكننا تعريف الجدلية الماركسية بالقول : انها علم القوانين

---

(٥) راجع : ـ المادية التاريخية (دار الجماهير ، دمشق ١٩٧٠) ص ١ ـ ٣٩ . ـ . ـ . la dialectique , P. 58

(٦) la Dialectique, P. 61.

العامة ، للحركة القائمة في العالم الخارجي ، كما في الفكر الانساني . وهذه الحركة ليست دائرية ، انما هي عبارة عن تحولات كيفية يسببها التراكم المادي . هذه الجدلية القائمة على التناقضات ، تعني ان للحقيقة ميزة مؤقتة ، وانه ليس هناك من حقيقة ثابتة ونهائية . فان كل تركيب من القضية ونقيضها ، هو بدوره قضية تستدعي نقيضا جديدا ، وهكذا الصيرورة تستمر .

والخلاصة ، عند هيغل كما عند ماركس ، ان كل شيء في تغير وتبدل ، في عالم المادة كما في عالم الفكر والحياة . ولا يعني الاستقرار سوى الموت . لكن الفارق الاساسي يكمن في تضاد الاتجاهين : المثالية الهيغلية والمادية الماركسية .

٢ ـ الجدلية العلمية :

قوام الجدلية الفلسفية هو : الاثبات ، ونفيه ، ثم نفي النفي . لكن الجدلية الحديثة ليست فلسفية ، بل علمية ، تنتمي اصولها الى كافة ميادين العلم . ففي علم النفس مثلا ، تطرح مع علم النفس الاستبطاني (Introspection) مسألة الموضوعية ، إذ كيف يمكن للانسان ان يكون موضوعا لنفسه ؟ وفي التاريخ ، لا يمكن فصل المؤرخ عن انتمائه التاريخي . ولمعرفة الانسان بشكل عام ، علينا استكشاف المناخات الحياتية كلها ، فان تصوراتنا لأنفسنا تختلف بحسب الظروف التي نتواجد فيها . إضافة الى هذه الحالات المتباينة ، وغيرها الكثير ، فقد كشف لنا التقدم العلمي عن وجود عالمين آخرين الى جانب عالمنا الطبيعي ، الذي نعيش فيه ونعرفه بالادراك الحسي ، هما :

- العالم اللامتناهي في الكبر (وميدانه الفلكيات وابحاث الفضاء الكوني) .
- والعالم اللامتناهي في الصغر (وميدانه العلوم الذرية والميكروفيزياء) .

وقد حدد باشلار المعالم التاريخية لبناء الفكر العلمي بثلاث مراحل ، هي :

- المرحلة ما قبل العلمية ، وتمتد منذ القدم وحتى القرن الثامن عشر .
- المرحلة العلمية في طور الاعداد ، من القرن الثامن عشر وحتى بداية القرن العشرين .
- واخيرا ، مرحلة الروح العلمية المعاصرة ، حيث جاءت مفاهيم النسبية عند

اينشتين (Einstein) لتقوّض المفاهيم الاساسية التي كان يعتقد بأنها ثابتة الى الابد(٧) .

كانت ركيزة العلوم المتكونة بعد القرن الثامن عشر ، تختصر بالقول ان نفس الاسباب تحدث دائما نفس النتائج لكن ذلك ان صحّ في ميدان الماكروفيزياء (المادة بصورتها المكبرة) ، فانه لم يعد يصح في ميدان الميكروفيزياء (المادة في صورتها المصغّرة) كما في علوم الجزئيات الذريه ، حيث تتزعزع الحتمية ، عندما لا يمكننا قياس شيء ، دون احداث خلل في ذلك الشيء الذي نقيسه (٨) .

بذلك ، فان مفهوم الجدلية العلمية يعني ، ان اية معرفة ، ليست قبلية ، ولا هي بعدية ، انما هي نتيجة حوار بين القبلي والبعدي ، اي بين التصور النظري من جهة ، والعمل التجريبي من جهة ثانية . فلا الجانب النظري يمكن تصفيته من البقايا التجريبية ، ولا الجانب التجريبي ينفصل عن مظاهر التصورات النظرية . بل الجانبان مترابطان غير مستقلين .

تتمثل الجدلية المعاصرة اذاً ، في هذا الطواف الدائم ، ذهابا وايابا ، من الشيء المحسوس الى التصور المجرد ، ثم من المجرد الى المحسوس . هذه الجدلية العلمية ، تتميز في كونها موقفا ديناميكيا متحركا للعقل ، الذي لا يتوقف عن التقدم في معرفة الواقع . حتى ان الحقائق الثابتة التي تمخضت عنها العلوم في فترات معينة ، عادت واهتزت مع مفاهيم النسبية (٩) . وكأن من المستحيل علينا بلوغ حقيقة مطلقة .

---

(٧) Bachelard, la Formation de l,Esprit scientique , P. 6 - 7 .

(٨) راجع : la Dialectique , P. 87 - 88 .

في الفيزياء العيانية (Macrophysique ، ما يرى بالعين المجردة) ، يستطيع الفيزيائي ان يقيم تجاربه ، ويجري قياساته ، دون إحداث أي خلل في الشيء الذي يقيسه . كالضوء الطبيعي الذي نسلّطه على ورقة متحركة ، فيجعل تلك الورقة مرئية دون ان يؤثر على حركتها . بينما يستحيل علينا ذلك في حقل الفيزياء المجهرية (Microphysique) لأن الفوتون (photon= الضويء) الذي نسلّطه على الالكترون (Electron = كُهَيْرِب) يحدث خللاً في مدار ذلك الالكترون ، فتصعب مراقبته . والذي يحاول مراقبة ورصد البناء الداخلي للذرة ، كما يقال ، هو أشبه بمن يقتلع جناحي فراشةٍ ليرى كيف يمكنها ان تطير ، او بمن يتجرع السّم لكي يكتشف أثره .

كمثال على ذلك ، نتصوّر هراً متجولاً في كهف مظلم ، لا يضاء إلاّ على فترات متباعدة ولوقتٍ قصير جداً . وفي محاولة لمعرفة موضع الهر ، نضيء الكهف . فإن أضيء بأشعة خافتةٍ تصعب علينا الرؤية . وإن أضيء بأشعةٍ باهرة ، من أجل رؤية واضحة ، فإن الضوء الساطع يخيف الهر ، ويجعله يفرّ من مكانه ، ولا يتحدّد بالتالي موضعه .

Voir : L,Epistémologie , P. 91.

(٩) تفيد هذه المفاهيم ، بأن العلم قد تغيّر تغيراً جوهرياً إبان القرنين التاسع عشر والعشرين . ولم تعد هناك قوانين علمية مطلقة الصدق ، في الرياضيات كما في علوم الطبيعة . فالقوانين الرياضية تتناسب مع مسلماتها (راجع الحاشية رقم ١١ ، صفحة ٤٧) والقوانين الطبيعية ، كقانون الجاذبية مثلا ، ان تكن صادقة على محيطنا الأرضي المحدود ،

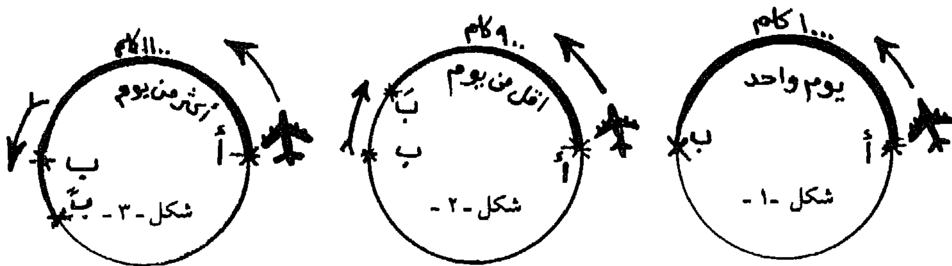
وحتى لا نقع في الدوامة من جديد ، لا نرى سبيلا لرفع التناقضات ، الا بوضع حدود ومستويات للمعرفة العلمية ، تنحصر الحقائق فيها داخل اطر متمايزة ، انما متجانسة داخليا (١٠) .

وان كان لنا ان نكشف عن ميزة مشتركة لكل مظاهر الجدلية ، فهذه الميزة تتمثل في الديناميكية والحركية الدائمة .

ثالثا ـ جدلية المعرفة الاجتماعية :

أثبتت آخر الابحاث في علم الاجتماع ، ان المعرفة ليست قصرا على الوعي الفردي ، بل هي نتيجة للوعي الجماعي ، القائم في الجماعات والطبقات والفئات الاجتماعية . هذا هو موضوع علم اجتماع المعرفة ، الذي يُعنى بتقويم المعرفة

فهي لاتصدق على الابعاد الفلكية من جهة، ولا على الذرة الصغيرة من جهة ثانية (راجع : نحو فلسفة علمية ، ص ٣٤٩) .وقد كشفت النظرية النسبية عند « انشتين » (Einstein) ، ان المسافة بين جسمين موجودين في المكان ، ليست واحدة في المنظومات المادية المتحركة ، والمتباينة في حركتها . فالمسافة تتقلّص مع نمو السرعة ، وبالعكس . كذلك الفاصل الزمني بين حادثتين ، فكلما زادت السرعة تقلص ذلك الفاصل ايضاً ، وبالعكس يمكننا تبسيط ذلك بالرسم البياني التالي :



- طائرة متحركة «أ»
- مكان ثابت «ب»
- مسافة ١٠٠٠ كلم
- فاصل زمني يوم واحد

- طائرة متحركة «أ»
- مكان متحرك عكساً «ب»
- مسافة ٩٠٠ كلم
- فاصل زمني اقل من يوم .

- طائرة متحركة «أ»
- مكان متحرك بالاتجاه نفسه «ب»
- مسافة ١١٠٠ كلم
- فاصل زمني اكثر من يوم .

(١٠) لا تلغي رياضيات « ريمان » و « لوباتشفسكي » ، رياضيات « اقليدس » وان ناقضتها ، كذلك لا تلغي فيزياء « أنشتين » و « هايسنبرغ » فيزياء « نيوتن » و « لابلاس » وان ناقضتها . فالأطر متمايزة ، لكنما داخل الاطار الواحد ، يوجد التجانس . والكل صحيح ، الا ان المستويات مختلفة . فالمسافة بين بيروت ودمشق ، مثلاً ، لا يمكن قياسها بالميلم ، ولا بالسنين الضوئية ، بل بالكيلومترات . . V . L'Epistémologie , P . 92 .

على اساس سوسيولوجي ، اي بالربط بين المعارف بأنواعها وأشكالها من جهة ، وبين البنى والاطر الاجتماعية من جهة ثانية [١١] .

هذه المعرفة المرتبطة بالواقع الاجتماعي هي معرفة ديناميكية ، ملازمة لحركة المجتمع الداخلية . وهذا التلازم الديناميكي بينتغيّر المعارف وحركة المجتمعات، هو الاساس لجدلية المعرفة الاجتماعية ، التي سنحاول رصدها من خلال ستة باحثين اجتماعيين :

١ ـ سبق القول ان الجدلية المعاصرة لا تنحصر في ثالوث هيغل بل تعني كل ديناميكية وحركية تهدف للتغيير والتطوير والكشف عن معارف وحقائق جديدة . هكذا يكون ابن خلدون ، اول من ربط المعرفة بالشكل الاجتماعي ربطا جدليا ، بمعنى ان الشكلالاجتماعي يؤثر في المعرفة ، وتعود المعرفة لتؤثر فيه ، فتجعله اكثر قدرة على معارف جديدة . من أمثلته على ذلك ان سكان المشرق العربي في أيامه ، كانوا اكثر حيوية فكرية ، واكثر قدرة على العلم من سكان المغرب ، لان العلم والمعرفة كانا قد تركا اثرا في عقولهم [١٢] .

٢ ـ بعد ابن خلدون ، كان اميل دوركهايم قد طرح مسألة جدلية المعرفة الاجتماعية ، بشكل قريب جدا من الجدلية الهيغلية ، وذلك عندما اعتبر الدين اساساً انبثقت عنه الفلسفة والعلوم . فالقسم الاكبر من المعارف الانسانية يعود الى الدين . فالفكر الديني (وهو فكر اجتماعي) يمثل القضية ، التي نقيضها الفكر العلمي المادي، وتركيبهما الجدلي يكون في المفاهيم الفكرية الاساسية، المنبثقة من المفاهيم الدينية (كمفهوم الزمان ، والمكان ، والسببية) . كذلك يمثل الفكر السلفي الروحاني (الاغريقي والمسيحي) ، الطرح الذي يتناقض مع الطرح الوضعي التجريبي (الاوروبي) . والخلاصة الجدلية على الطريقة الهيغلية تكون بالعودة الى العقلانية . ويرى دوركهايم ، ان المعرفة ، بشكلها الاجتماعي والبشري ، هي في حالة نمو مستمر .

٣ ـ اما كارل ماركس ، فيربط جميع المعارف في اطارها الايديولوجي ، بالبنية الاجتماعية ـ الاقتصادية ، ربطا جدليا ، حين

(١١) راجع : جورج غورفيتش، الأطر الاجتماعية للمعرفة ، تعريب خليل احمد خليل (المؤسسة الجامعية ، بيروت ، ١٩٨١) ص ٢٢ ـ ٢٣ .

(١٢) انظر : ابن خلدون ، المقدمة ، الجزء الثالث ، ص ٩٩٣ ـ ٩٩٤ .

يجعلها متزامنة في انواعها واشكالها مع علاقات الانتاج ، وهي علاقات متغيرة . والبنية الفوقية الايديولوجية عند ماركس ، تحددها البنية التحتية الاقتصادية والمادية . فاذا كانت المادية الماركسية مادية جدلية ، اي متحركة ، وفق الثالوث الهيغلي المعكوس ، فان الانتاج الفكري ، والمعرفي ، يتفاعل تفاعلا جدليا حتميا مع ظرفه الموضوعي ، اي مع علاقات الانتاج المادية .

٤ ـ من الذين طرحوا جدلية المعرفة على طريقة ماركس ، جورج لوكاش ، في نظريته عن التشيُؤ. يقول لوكاش : انه في ظل النظام الرأسمالي ، والصناعي ، حيث ينتج العامل اقصى ما يمكن انتاجه من السلع التي يستفيد من فائض قيمتهارب العمل ، تنتقل الاهمية من الانسان (الحرفي الذي يتحول الى عامل ينتج ربما ١٠ ٪ من السلعة بدل ان يشارك في ابتكارها كلها) ، الى السلعة المُنتَجة . ويصبح لهذه السلعة قيمتان : قيمتها المادية ، وقيمتها كسلعة ذات مردود يتجلى في فائض القيمة . فتعطى للسلعة الاولوية على حساب الانسان الذي انتجها ، ويفقد هو اولويته ، فيصبح هو الشيء ، اي يُستخدم العامل كشيء ، كوسيلة ، والسلعة تصير الغاية . وبنظرة متلائمة مع الجدلية الماركسية ، نعتبر التشيُؤ قضية، نقيضها وعي العامل ، يتفاعلان جدليا ، فتنشأ من تفاعلهما خلاصة معينة تتعلق بتحسين اوضاع العمال .

٥ ـ من الرواد في علم اجتماع المعرفة ايضا ، كارل مانهايم ، الذي شدد على ديناميكية الفكر ، والارتباط الجدلي بالمسبب الاجتماعي ، اي البنية الاجتماعية التي افرزتها . فالافكار لا تبقى جامدة ابدا ، بل تشهد تبدلات اساسية ، تعود الى التبدلات الحادثة في الواقع الاجتماعي .

يقول مانهايم : كل فكرة ، اما ان تكون ايديولوجيا ، واما ان تكون طوبى .الايديولوجيا هي ذهنية الفئات الاجتماعية المتسلمة لزمام السلطة ، والطوبى هي ذهنية المتحركين نحو السلطة . فكل ايديولوجيا تحمل في ذهنها ، بالقوة ، بذور نزعة نقيضة ، او طوبى ، اذا ما تحققت ، اصبحت بدورها ايديولوجيا . وفي ظل هذه ، تنمو طوبى جديدة ، تحمل في جوهرها ايضا بذور ايديولوجيا ، وتسلك مسلك المعارضة ، حتى تتغلب على الايديولوجيا القائمة . فالليبرالية مثلا ، كانت طوبى في القرن الثامن عشر في اوروبا ، ثم اصبحت بعد تحققها

في القرن التاسع عشر ايديولوجيا . لكن تعاقب الطوبى والايديولوجيا عند مانهايم ، هو تعاقب دوري ، افقي ، لم يلجأ فيه الى التفسير التاريخي والاقتصادي .

٦ ـ وربما كانت آخر الابحاث واهمها في علم اجتماع المعرفة ، ابحاث عالم الاجتماع الفرنسي جورج غورفيتش (Gurvitch) ، في كتابيه : « الاطر الاجتماعية للمعرفة » و « الجدلية وعلم الاجتماع » .

يقول غورفيتش في كتابه « الجدلية وعلم الاجتماع » : ان العلوم الاجتماعية هي الاكثر حاجة بين العلوم الانسانية الى النهج الجدلي .

والنهج الجدلي الذي يقترحه ، يجب ان يبتعد تماما عن الدوغماتية ، اي عن الالتزام بعقيدة او افق فلسفي يعطل حرية عملياته . لذا ينبغي جدلنة الجدلية نفسها ، اي العمل على تحليل منفتح باستمرار ، يواكب التغير الاجتماعي الدائم . فطالما ان المجتمعات والحضارات في تغير وحركة مستمرين ، وجب على المعرفة الجدلية ان تواكب هذه الحركة وهذا التغير ، والجمود يعني تعطيل الجدلية ، لذا كانت الدوغماتية الفلسفية ،العدو الاول للعلوم الاجتماعية والمعرفة التاريخية .

ويحصر غورفيتش جدليته في النقاط الاربع التالية :

أ ـ عدم اقتصار الجدلية الاجتماعية على المجموعات والكليات ، بل شمولها للعناصر والاجزاء .

ب ـ نقض قوانين المنطق الصوري الجامدة ، فالجدلية لا تقتصر على استخلاص النتيجة من تفاعل الفرضية ونقيضها ، بل تهدف لنفي كل جامد بلا استثناء .

ج ـ محاربة الشكوكية والدوغماتية معا ، فلا ضبط الواقع والحقيقة بالشيء المستحيل ، ولا يجب الوقوف عند عملية الضبط الجامد لهما ، بل ينبغي تجاوز الجمود ، وعلى الجدلية تحطيم جميع المفاهيم المحنطة .

د ـ امكانية التوصل دائما الى مستويات متوسطة بين العناصر المتناقضة . فالجدلية قلما تجمع بين عناصر متناقضة كليا ، بل غالبا ما يكون التعارض جزئيا ، مما يسهل درس هذه التناقضات[١٣] .

---

(١٣) عن جدلية المعرفة الاجتماعية ، مع تفاصيل عن الباحثين الاجتماعيين الستة ، راجع : فريدريك معتوق ، تطور علم اجتماع المعرفة (دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٢) .

الفَصل الخامِس

في السببية

مفهوم السببية

١ ـ تعريف :

لو نظرنا الى الاشياء الموجودة في هذا الكون ، لرأيناها تخضع للحركة أو التغير المستمرين . فمياه الانهار لا تنفك تتحرك باتجاه مصبّاتها ، والافلاك لا تتوقف عن الدوران ، والاحياء تنمو اوتتنقّل ، حتى الاشياء الجامدة ، فانها تتغير اشكالها ومواضعها عبر الزمن ، بفعل المؤثرات الخارجية ، فتتركب او تتحلل .

انطلاقا من هذه الحركة ، ومن هذا التغّير والتبدل ، نشأت عند الانسان فكرة السببية . فتساءل في كل حالة من الحالات التي تطرأ على الاشياء ، عن علّة التغير ، وعن سبب الحركة والتبدّل . وقد شغلت هذه الفكرة عقول الفلاسفة منذ اقدم العصور ، فحاولوا ان يجدوا لكل معلول علّة ، ولكل مسببّ سبباً .

وكان ارسطو (Aristote) ٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق . م. اول من تناول موضوع السببية بشكل مميز ، حين لاحظ في العالم حركة دائمة فافترض لكل معلول علة ، ولكل متحرك محرك ، وهكذا دواليك حتى تنتهي سلسلة المحركات الى المحرك الاول الذي لا يتحرك ، الذي هو الله [١] . وقد حدد ارسطو اربعة اسباب للتغير الحاصل في عالم الطبيعة هي :

- العلة المادية (كمادة الرخام او البرونز التي يصنع منها التمثال مثلا)
- العلة الفاعلة (النحات الذي ينحت التمثال)
- العلة الصورية (الصورة التي يعطيها النحات للرخام ، صورة التمثال)
- والعلة الغائية (الغاية التي من اجلها صنع هذا التمثال)[٢] .

الا اننا في حياتنا اليومية ، وفي الاستعمال العلمي المعاصر ، لا نستعمل هذه المعاني التي قصدها ارسطو في العلل الاربع . فلو تساءل احدنا عن سبب صنع ذلك التمثال مثلا ، لما كان الجواب مطلقا ان السبب هو مادة الرخام ، او

---

(١) انظر : Aristote , la Métaphysique (J . Vrin , Paris 1966) , To. 11, P. 664

(٢) راجع : ARistote , - la physique : 2, 3, 7.

- la Métaphysique : 1, A 3, 7, 10 , P. 21. 66, 104 .

الصورة التي جعلت عليها ، انما يكون السبب في العلة الفاعلة او الغائية ، او في كليهما معا . اما في العلم الحديث ، حيث كفّ الانسان عن طرح السؤال « لماذا » ، واكتفى بطرح السؤال « كيف » تحصل الاحداث والظواهر ، فان مفهوم السببية ، او العلية ، قد اتخذ منحى جديدا ، عندما حصر علية الظواهر في عملية تتابعها . فلو تتابعت ظاهرتان « أ » و « ب » بحيث تكون الظاهرة « أ » هي سبب « ب » . فهل يكون بين « أ » و «ب » عليّة حقيقية ، بمعنى ان « أ » هي التي تحدث « ب » ؟ ام ان القضية قضية اطراد تعودنا عليه بعد التجربة كما يقول هيوم ؟ .

٢ ـ رأي الغزالي :

نستعرض هنا رأي الغزالي (١٠٨٥ ـ ١١١١ م) في السببية ، ليس باعتباره يخصّه هو فقط ، كفيلسوف او مفكر ، بل باعتباره يمثل مدرسة عميقة الجذور ، كثيرة الفروع ، هي مدرسة الفكر الديني ، التي لا تنحصر في الفكر الاسلامي وحده ، بل تطال المسيحية ايضا ، اذ نرى ان الغزالي يتفق في رأيه عن السببية ، مع الفيلسوف القسيس نقولا مالبرانش (Nicolas Malebranche ١٦٣٨ ـ ١٧١٥ م .) الذي يعتبر ان الله وحده هو السبب الحقيقي للاشياء، وان الاسباب الخارجية هي عرضية . فالله هو محرك الاجسام ، بينما المخلوقات لا جدوى منها في حد ذاتها ، ويقتصر دورها على كونها اسبابا اتفاقية تتحقق عبرها الارادة الالهية [٣] .

قال الغزالي : « الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا ، وما يعتقد مسببًا ، ليس ضروريا عندنا»[٤]. وكل شيئين متغايرين ، لا يتضمن اثبات احدهما اثبات الآخر ، ولا نفي احدهما متضمن نفي الآخر . وليس من ضرورة وجود احدهما وجودُ الآخر ولا من ضرورة عدمِهِ عدمُهُ ، مثل الري والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والموت وجزّ الرقبة . بل يجوز عند الغزالي وقوع الملاقاة بين القطن والنار دون الاحتراق ، ويجوز انقلاب القطن رمادا دون ملاقاة النار ، والفلاسفة ينكرون ذلك ويدعون استحالته .

---

(٣) voir : A . V - R., L,Epistémologie , Page 66.

(٤) الغزالي ، تهافت الفلاسفة(المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٦٢) ، ص ١٩٥ .

والنار ليست فاعلا بالطبع ، لا يمكنه الكف عما هو طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له . بل فاعل الاحتراق هو الله ، بواسطة الملائكة او بغير واسطة . ولا دليل على ان النار فاعل سوى مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار . لكن المشاهدة تدل على الحصول عنده ، لا على الحصول به . والأكمه الذي تنكشف الغشاوة عن عينيه نهارا فيرى الالوان ، يظن ان فاعل الادراك عنده فتح البصر . حتى اذا غربت الشمس علم ان سبب انطباع الالوان في بصره هو نور الشمس . فمن اين نأمن اذاً أن تكون علل الحوادث واسبابها في مبادىء الوجود ، تفيض عنها عند حصول الملاقاة بينها ؟

وان سلّم الفلاسفة ان الحوادث تفيض عن مبادئها ، فان هذا الفيض عندهم هو باللزوم والطبع ، لا على سبيل التروي والاختيار . وذلك كصدور الشعاع من الشمس ، فتفترق المحال في قبوله بحسب استعداداتها . فالجسم الصقيل يقبله ويعكسه ، والهواء لا يمنع نفوذه ، وبعض الاشياء تلين كالشمع ، وبعضها يتصلب كالطين ، والثوب يبيض والوجه يسودّ . فالمبدأ واحد ، والآثار مختلفة لاختلاف استعدادات القوابل. وعلى هذا المعنى ، انكر الفلاسفة وقوع ابراهيم في النار دون ان يحترق ، لان ذلك لا يمكن الا بسلب الحرارة من النار ، وذلك يخرجها عن كونها ناراً ، او بقلب ذات ابراهيم وبدنه حجراً حتى لا تؤثر فيه النار ، ولا هذا ممكن ولا ذاك [٥] . كما ان انكار لزوم المسببات عن اسبابها ، واضافتها الى ارادة مخترعها ، يؤدي الى جواز انقلاب الكتاب غلاما ، والرماد مسكا ، والحجر ذهبا ، لان ذلك ممكن ، والله قادر على كل شيء ممكن .

والجواب عن هذا عند الغزالي ، ان الله يفعل بالارادة والاختيار ، ويمكنه ان يخلق الاحتراق عن ملاقاة القطنة النار ، او لا يخلقه . ويجوز ان يلقى نبي في النار فلا يحترق ، وذلك اما بتغيير صفة النار ، فتقصر سخونتها على جسمها ، او بتغيير صفة النبي ، باحداث صفة في بدنه تخرجه عن كونه لحما وعظما . وان من يطلي نفسه بالطلق [٦] لا يتأثر بالنار ، والذي لم يشاهد ذلك ينكره . ثم اذا كان التراب يستحيل نباتا ، والنبات عند الحيوان دما ، والدم منيا ثم حيوانا ، وهذا بحكم العادة واقع في زمن متطاول ، ففي مقدور الله ان يدير المادة في هذه الاطوار في وقت

---

(٥) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ١٩٨ .

(٦) ذرور معدني (مسحوق) لطيف المجس ، يعزل الجسم عن النار فلا تحرقه . وقد توصل العلم في أيامنا الى اكتشاف مواد كيماوية ، سوائل والبسة واقية من النار .

قريب ، وتحصل باستعجال هذه القوى معجزة النبي .

خلاصة القول : ان الغزالي يخالف الفلاسفة في حكمهم بان الاقتران المشاهد في الوجود بين الاسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة ، بحيث لا يمكن ايجاد السبب دون المسبَّب ، ولا وجود المسبَّب دون السبب . وهو ينازعهم في هذه المسألة ، لانه ينبني عليها اثبات المعجزات . فالاقتران المشاهد بين العلة والمعلول ، والذي يحصل لنا عن طريق العادة ، ليس ضروريا عند الغزالي . وهذا ما قاله الفيلسوف الانلكيزي التجريبي دافيد هيوم (David Hume) ١٧١١ ـ ١٧٧٦ م ، بعد الغزالي بستة قرون .

٣ ـ المدرسة التجريبية = هيوم :

ينطلق هيوم من التجربة الحسية ، فيرى ان افكارنا ليست الا صورا لما كانت حواسنا قد انطبعت به . وبذلك يستحيل علينا ان نفكر في شيء لم يسبق لنا ان احسسناه بحواسنا ، الظاهرة او الباطنة . فاننا لو حكمنا سلفا بان هذه الورقة التي سنضعها في النار ستحترق ،لم يكن هذا الحكم ليصدر عنا ، لو لم يسبق لنا ان شاهدنا بالتجربة الحسية احتراق الورق بالنار . الخبرة وحدها اذن بنظر هيوم ، هي المصدر الذي نستقي منه العلم بالاشياء ، ومن ضمنه العلم بالرابطة السببية .

واذا كانت الرابطة السببية تنّم عن علاقة تتابع واطراد بين ظاهرتين ، بحيث تكون الظاهرة الاولى سابقة والثانية مسبوقة ، او لاحقة ، فان هذه الرابطة لا تنشأ عن تفكير عقلي ، ولا تكون في اية حالة من حالاتها علما قبليا ضروريا ، مستقلا عن مصادر الخبرة الحسية . لقد كان محالا على الانسان مثلا ، ان يعرف عن طريق القدرة العقلية وحدها ، ان من يغرق في الماء سيختنق فيه ، وان من يثب في النار سيحترق فيها ، دون الاستناد الى خبراته الحسية الماضية ، التي اقترن فيها الغرق بالاختناق ، والوثوب في النار بالاحتراق [٧] .

هذا الاقتران السببي ، الحاصل عن طريق الحس والمشاهدة ، ليس بنظر هيوم اكثر من عملية تتابع للاحداث. فلو لاحظنا حدثين متتابعين بحيث انه كلما وقع « س » لحق به « ص » ، لقلنا ان « س » هو السبب و « ص » هو المسبّب ، دون ان يكون بين الحدثين اي نوع من الارتباط الضروري ، غير ظاهرة التتابع

---

(٧) راجع : زكي نجيب محمود ، نحو فلسفة علمية ، ص ٢٨٢ ـ ٢٩٠ .

الملحوظ . وهذا نفس ما قاله الغزالي ، عندما صرح بان « الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا ، وما يعتقد مسببا ، ليس ضروريا عندنا » .

الغزالي وهيوم اذاً ، يقفان عمليا في خندق واحد ضد الفلاسفة العقليين ، الذين تقوم الرابطة السببية عندهم على حكم العقل ، وهي رابطة ضرورية ، وان خفيت على الحواس . اما من الناحية المبدئية ، فالغزالي وهيوم يمثلان مذهبين فكريين مختلفين تماما . الغزالي يمثل الفكر الديني ، الذي يرفع الاقتران الضروري بين السبب والمسبَّب ، ليجعل الممكنات كلها مستندة الى ايجاد الله باختياره ، دون ان تكون هناك علّية حقيقية لبعضها بالنسبة الى بعض . بينما يرفع هيوم الاقتران الضروري بين السبب والمسبَّب ، لكي يرفع الاحكام العقلية القبلية ، ولا يقر الا بما سبق للخبرة الحسية ان سجلّته ، دون اي لزوم او وجوب .

لقد توافق الغزالي وهيوم ، فقط ، على استبعاد الضرورة العقلية في مبدأ السببية ، وفي ترتب المعلولات على العلل . لكن ذلك لا يعني توافقا عاما بين مذهبيهما ، فهيوم والتجريبيون عامة ، يبنون نظرية المعرفة على عامل الادراك الحسي ، والعقل بنظرهم مثل المرآة ، تنطبع فيه صور العالم الخارجي انطباع النقش في الشمع اللين . انهم يرفضون الضرورة العقلية ويستندون الى المعطيات الحسية فقط ، بينما لا يثق الغزالي مطلقا بالحواس ، ثم يشكك بالمعطيات العقلية ، ليجعل كل شيء خاضعا لارادة الله ومشيئته .

٤ ـ السببية العقلية : ابن رشد (٥٩٥ هـ / ١١٩٨ م) :

نستطيع تلخيص وجهة نظر الفلاسفة العقليين التقليدية بالقول : ان بين الشيء الذي يقال عنه انه « السبب » ، والشيء الآخر الذي يقال عنه انه « المسبب » علاقة ضرورية ، تتجاوز عملية التتابع ، وظاهرة السابقية والمسبوقية ، فتوجب ان يكون السابق متبوعا بلاحقه ، بحيث يستحيل ان يحدث الاول ولا يحدث الآخر بعده [٨] .

جاء هيوم ليلغي هذه الرابطة الضرورية بين السبب والمسبّب . اذ لو كانت هذه الرابطة ضرورية بنظره ، لكان باستطاعة العقل التنبؤ بالنتيجة بمجرد الكشف عن السبب . وهذا ما لا يحصل الا عقب التجربة والمشاهدة .

---

(٨)المرجع نفسه ، ص ٢٩٣ .

هذه النظرة التجريبية هي التي ايقظت كانط (Kant ١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) من سباته ، فاستفاض في تحليل عمليات الادراك ، بحيث انتهى الى ان الرابطة الضرورية التي تربط السبب بمسبَّبه ، وان تكن خافية على الحس ، فذلك لا يعني انها غير موجودة ، والا كان ذلك بمثابة القول ان ما لا يدرك بالحس لا وجود له .

يقول كانط : ان في العقل مقولات تنصّب في قوالبها الخبرات الحسية . من هذه المقولات مقولة السببية ، التي يصوغ العقل في قالبها انطباعين حسيّين لشيئين متعاقبين . هذان الانطباعان يرتبطان ارتباطا ضروريا يحتمه العقل ، وان لم تحَتِمه الخبرة الحسية . فوراء التتابع الحسي هناك رباط عقلي ، يجعل المسبب واقعا لا محالة اذا ما وقع سببه ، وهذا هو جوهر السببية[٩] .

ماذا يكون الفرق الجوهري ، والاساسي اذاً ، بين السببية التجريبية والسببية العقلية ؟

التجريبيون كالفلاسفة العقليين ، يقرون بالاقتران المشاهد بين الاسباب والمسببات ، ولا ينكرون التتابع بين الاحداث ، ولا وجود السابق والمسبوق . لكنما الخلاف بينهما هو في الحكم . اذ يرى التجريبيون الاطراد في الاحداث فيقولون هذا هو ما يقع ، دون اية رابطة ضرورية . بينما يرى العقليون الاطراد فيقولون هذا ما « يجب » ان يقع ، والرابطة بين الاحداث لازمة .

واذا كان هيوم هو الذي أيقظ كانط من سباته ، فكان تحليله بمثابة الرد العقلي على التجريبية ، فان الهجوم الذي شنّه الغزالي على الفلاسفة(عبر الفارابي وابن سينا) في كتابه « تهافت الفلاسفة » ، هو الذي حدا بابن رشد ، الى الرد على الغزالي والمليّين ، في كتابه « تهافت التهافت » ، بمنهجية عقلية فائقة .

تنحصر ردود ابن رشد على الغزالي في مفهوم السببية ، في مسألتين :

ـ مسألة المعجزات .

ـ ومسألة الاسباب الفاعلة في المحسوسات .

لقد اتهم الغزالي الفلاسفة بانكارهم المعجزات (كمعجزة ابراهيم) ، لقولهم بالاقتران الضروري بين الاسباب والمسبّبات . اما ابن رشد ، فقد حاول التملص من هذه المسألة لمغبة ما يترتب عليها من نتائج . قال : ان هذه المسألة من مبادىء

---

(٩) نحو فلسفية علمية ، ص ٢٩٣ .

الشريعة ، ولا يجوز عند الفلاسفة التكلم ولا الجدل في مبادىء الشرائع ، التي يجب على الانسان ان يسلّم بها ويقلد فيها [١٠] . فمبادىء المعجزات امور الهية تفوق العقول الانسانية . وان حصل للانسان ان تمادى به الزمان ، وكان من العلماء الراسخين في العلم ، وعرض له تأويل في مبادئها ، ففرضه ألّا يصرّح بذلك التأويل ، وان يقول فيه كما قال الله سبحانه :

﴿ والرّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنّا كُلٌ مِنْ عِنْدِ رَبِنَا ... ﴾ [١١].

وفي مسألة السببية قال ابن رشد : أما انكار الاسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوس ، فقولسفسطائي . والمتكلم بذلك (اي الغزالي) اما جاحد بلسانه لما في جنانه ، واما منقاد لشبهة سفسطائية . وذلك لكون الاسباب المتميزة اساسا للموجودات المتميزة ، والا اختلطت الموجودات . قال : « فان من المعروف بنفسه ان للاشياء ذوات وصفات ، هي التي اقتضت الافعال الخاصة بموجود موجود . وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الاشياء واسماؤها وحدودها ، فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصّه ، لم يكن له طبيعة تخصه . ولو لم يكن له طبيعة تخصّه ، لما كان له اسم يخصه ولا حدّ . وكانت الاشياء كلها شيئا واحدا ، ولا شيئا واحدا » [١٢] .

يضاف الى هذا التوضيح البالغ الاهمية ، اقرار مبدأ السببية عند ابن رشد ، كواحد من اهم مقومات العقل، والمنهجية العقلية ، التي تنبني عليها العلوم الضرورية . فالعقل عند ابن رشد، ليس هو اكثر من ادراكه الموجودات باسبابها . فمن رفع الاسباب فقد رفع العقل، « ومن يضع انه ولا علم واحد ضروري ، يلزمه ان لا يكون قوله هذا ضرورياً » [١٣].

خلاصة القول : ان في الموجودات عللا ومعلولات ، اواسبابا ومسبَّبات ، ولا احد مطلقا ينكر ذلك . لكنما الخلاف في ترتّب الممكنات بعضها على بعض . فقد ذهب الفلاسفة الى ان الموجودات من حيث ذواتها بعضها علة حقيقية لبعض ، بينما اسند المليون الحوادث كلها الى الفاعل المختار ، فيكون السبب الحقيقي لجميع الحوادث عندهم هو الله . اما ما نشاهده من ترتب آثار معينة على افعال معينة ، او ظواهر ، فهي مشاهدة اعتاد الانسان عليها ، ويجوز على الله تبديلها .

---

(١١) سورة آل عمران ، ٧ م .

(١٠) ابن رشد ، تهافت التهافت (دار المعارف بمصر ، ١٩٦٥) القسم الثاني ، ص ٧٩١ .

(١٢) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ٧٨٢ ـ ٧٨٣ .

(١٣) المرجع نفسه ، ص ٧٨٥ .

لكن اعتبار الاقتران المشاهد بين الاسباب والمسببات عادة يألفها العقل ، هو اعتبار مرفوض عند ابن رشد . قال ابو الوليد : « **ومحال ان يكون للـه تعالى عـادة ، لان العـادة ملكة يكتسبهـا الفاعـل ، توجب تكـرر الفعل منـه على الاكثر** . . . وان ارادوا انها عادة للموجودات ، فالعادة لا تكون إلا لذي النفس . وان كانت لغير ذي نفس ، فهي في الحقيقـة طبيعـة . . . وأمـا ان تكـون عـادة لنـا في الحكم على الموجودات ، فان هذه العادة ليست شيئا اكثر من فعل العقـل الذي يقتضيـه طبعه ، وبه صار العقل عقلا . . . وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة . . . » [١٤] .

٥ ـ السببية العلمية :

التساؤل عن اسباب الحـوادث والمتغيرات ليس جـديدا ولا حـديثا ، فهـو قد رافق العقـل البشري في كـافة مـراحل تـطوره . ففي مرحلتين سـابقتين ، المـرحلة اللاهوتية والمرحلة الميتافيزيقيـة ، كما يحـددهما اوغست كـونت (١٩٧٨ ـ ١٨٥٧ Auguste Comte)) ، كـان الانسان يـرد اسباب الـظواهـر الى الآلهـة ، والى القـوى الـديناميـة الذاتيـة الموجـودة في الاشياء . وفي هـاتين المرحلتين البـدائيتين ، كان الانسـان يسقط على الطبيعـة ميولـه وعـواطفـه ، وحـالاتـه النفسيـة . هـذه السببيـة الـلاهـوتيـة ، وان تشـابهت مـع سببيـة الغـزالي ، في بعـدهـا عن المنهـج العقلي المـوضوعي ، الا انهـا تبقى قاصـرة عنها ومتخلفـة ؛ لأن الفكـر الـديني في سببيـة الغزالي ، يلاحظ اقتران الظواهر ، لكنه لا يعتبره اقترانا ضرورياً ، بل عادة اوجدهـا الله ويستـطيع تغييـرها سـاعة يشـاء . اما المـرحلة الثالثـة والاخيرة من تـطور الفكر الانسـاني ، كمـا يقـول «كـونت»، فهي المـرحلة الـوضعيـة، ,(Positivisme) التي تخلى الانسـان فيها عن طـرح السؤال « لماذا » ، واكتفى بـالسؤال « كيف » تحصل الظواهر .

ان طرح السؤال « كيف » ، بدل السؤال « لِمَ » قد حلّ فعلا اغلب المشاكل . فـاذا مـا اكتفينـا بـالسؤال « كيف » ، لا يعـود يهمنـا ان كـانت الـرابطة بين السبب والمسببّ ، رابـطة ضروريـة على طريقـة الاستدلال المنـطقي ، او غير ضـرورية . فالمهم هو وجود رابطة محدّدة ، كالتتابع مثلا ، او السابقية والمسبوقية ، سواء أكان الاقتران بين السابق والـلاحق لزوميـا ، أو مجرد اقتـران مشاهـد . فالنـار في جميع الاحوال تحرق ، سواء أكان سبب الاحتراق هو الله ، أم عـادة المشاهـدة الحسية ،

(١٤) نفسه ، ص ٧٨٦ .

أو الاقتران اللزومي بين النار والاحتراق .

ان النتائج المنطقية ترتبط ارتباطا ضروريا بمقدماتها ، والاستدلال الرياضي هو تحصيل حاصل [١٥] ، لان نتائجه لا تخرج عن اطار الفرضيات والمسلمات . اما في العلوم الطبيعية ، فالذي يهمنا هو انطباق القانون العلمي على الظواهر ، سواء اكان هذا القانون ضروري الصدق ، كما هي الحال عند الفلاسفة العقليين ، او محتمل الصدق على اساس التجربة والاحصاء ، كما هي الحال عند الفلاسفة التجريبيين .

ويرتكز القانون العلمي على مبدأ السببية ذاته ، فسيّان عندنا ان تساءلنا كيف تحصل الظواهر ، او وفقا لأي نظام ، او اي قانون ؟ واذا كنا نعني بالسببية ، العلاقة الموجودة بين ظاهرتين متعاقبتين او اكثر ، فان القانون العلمي يعبّر عن طبيعة هذه العلاقة ، اي عن ثباتها ، او كونها ضرورية ، كقانون تمدد الاجسام بتأثير الحرارة . وكون العلاقة ضرورية بين ظاهرتين متعاقبتين « أ » و« ب » ، يعني ان نتنبأ بالثانية « ب » اذا ما حصلت الاولى « أ » ، او ان نعرف الاولى « أ » اذا ما شهدنا حصول الثانية « ب » . لذلك كان يقال قديما :**ان القانون العلمي قد هبط من السماء** ،اي ان مصدره علم الفلك ، لانه اول علم اكتشف الانسان انتظام ظواهره ونسقها ، مما جعله يتنبأ بالكسوف ، مثلا ، قبل حدوثه .

فالقانون العلمي يعبّر اذا عن الطبيعة الثابتة والضرورية ، للعلاقة الموجودة بين الاحداث المتعاقبة . اما وسيلة التعبير فهي الرياضيات . فمهمة القانون العلمي ترجمة العلاقة الطبيعية بين الظواهر الى علاقة رياضية ، تصاغ بشكل دالّة رياضية (Formule) وتطبق عليها الحالات الطبيعية المختلفة، لقياسها بالارقام ، كما هي الحال في قوانين تمدّد الاجسام ، والسقوط الحر ، والجاذبية ، والضغط الجوي ، وغيرها الكثير . وحيث يعبّر القانون العلمي رياضيا عن مبدأ الثبات بين الظواهر، تصبح وظيفة العلم تركيز مبدأ الحتمية، الذي مفاده، ان ظهور ظاهرةٍ ما ، يرتبط ارتباطا دقيقا بشرط او مجموعة من الشروط المحددة، بحيث لا تحدث الظاهرة الا اذا توفرت هذه الشروط . وبحيث ان توفرها سيحدث الظاهرة حتما وضرورة . مثال على ذلك ، ان الماء لا يغلي في قدر مكشوف الا اذا بلغت درجة حرارته على مستوى سطح البحر مئة درجة مئوية ، لكنما اذا بلغت درجة حرارة

(١٥) نتائجه تبنى على مقدماته ، فلا اختراع ولا خلق ، انما توسع وتعاظم في البناء الرياضي ، ومواد البناء هي ذاتها .

القدر المئة ، فان الماء سيغلي لا محالة (١٦) .

يجدر التذكير هنا، بان مفهوم السببية الرشدوي، قريب جدا من المفهوم الحديث للسببية العلمية . فالعلم اليقيني بنظر ابن رشد هو معرفة الشيء على ما هو عليه . فالموجودات تنقسم الى متقابلات (Contraires) والى متناسبات (Adéquates) » فلو جاز ان تفترق المتناسبات، لجاز ان تجتمع المتقابلات، لكن لا تجتمع المتقابلات ، فلا تفترق المتناسبات . هذه هي حكمة الله تعالى في الموجودات ، وسنته في المصنوعات**وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰه تَبْدِيلاً** (١٧)،وليس كما قال الغزالي ، **بان الله يفعل ما يشاء ، وساعة يشاء ، دون قيدٍ او شرطٍ او حساب** .

خلاصة القول : ان ثلاثة مبادىء تحكم مفهوم السببية : تتابع الظواهر ، واحداث بعضها لبعض ، ثم ثبات هذا التتابع والاحداث . فالتتابع وحده لا يحدد السبب ، اذ لا يكفي ان تكون الظاهرة « أ » متبوعة بالظاهرة « ب » حتى نقول ان « أ » هي سبب « ب » . كظهور الندى الذي يسبقه طلوع القمر ، لكن ضوء القمر ليس سببا لظهور الندى (بل السبب البرودة وتكاثف البخار في الهواء) . صحيح ان العلة تكون دائما متبوعة بالمعلول ، لكن التتابع وحده لا يكفي لتحديد العلّة . فالظاهرة « أ » لا تكون سبباً لـ « ب » عندما تسبقها فقط ، والاّ جاز ان يكون البرق سبباً للرعد ، بل تكون سبباً لها عندما تسبقها ، وتحدثها دون غيرها . فالنار مثلا تحدث السخونة ، والسخونة تحدث التجفيف ، هذه ظواهر ثلاث ، السابق فيها علة للّاحق (١٨) .

ولكي ينبني القانون العلمي ، يجب ان يضاف الى مبدأي التتابع والاحداث مبدأ الثبات ، اذ القانون العلمي عبارة عن علاقة دائمة ، ونسبة ثابتة بين ظاهرتين .

---

(١٦) راجع : A V - R . L.Epistémologie , P. 65 - 74

(١٧) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ٨١٢ .

﴿ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيلا ﴾ الأحزاب ، ٦٢ م .

(١٨) قارن : نحو فلسفة علمية ، الفصل العاشر (من السببية الى القانون العلمي) ، ص ٢٧٩ ـ ٣٠٩ .

الفصل السّادس

في العدالة الاجتماعية

١ . مدخل :

لا يوجد شعب في العالم كله ، وعبر التاريخ طبعاً ، أو مجتمع او بلد ، إلاّ واجتاحته ، في حينٍ من الدهر ، موجة من العنف . أو هو وقع ضحية صراع دموي ، أو مرّ بظروف قاسية من الكوارث والنكبات والمآسي ، أو خضع لسلطة ظالمة جائرة ، فدبت فيه الفوضى ، وخرج أهله ، او بعض أهله ، على القانون ، وضعياً كان أم سماوياً .

في هكذا ظروفٍ ، تضيع المقاييس والموازين ، ويصير كل طرف من الأطراف المتنازعة ، او المتصارعة ، او المغلوبة على امرها، يرى حقّه في شيء ، وقد اغتُصب منه ، فيحاول استعادته بأية طريقة ممكنة ، مشرِّعاً أحياناً كل أنواع العنف والمحرمّات ، جاعلاً الغاية تبرر الوسيلة. أما المستفيدون ، من الضالين والمضلّلين ، فيبقون في غيهم يعمهون . وأما المستقيمون ، من الصادقين ، الملتزمين بالقيم والشرائع ، فيكابدون مرارة الظلم ، ويتململون مجروحين من الانحراف ، والجهل ، والدوافع الأنانية ، رافعين شعار العدل ، وراية العدالة الاجتماعية .

ومسألة العدل ، والعدالة ، لا تطرح مطلقاً في عالم الحيوان ، الذي تسوده شريعة الغاب ، ويكون الحق فيه للأقوى. فالذئب يفترس الحمل ، والثعلب الدجاج ، والسمكة الكبيرة تبتلع السمكة الصغيرة . لذلك يقال عن المجتمع الانساني ، الذي تضيع فيه مقاييس العدالة ، إنه خاضعٌ لشريعة الغاب .

أما الانسان ، فإنه يطرح مسألة العدالة ، ويرفع راية المساواة ، ويطالب بالعدل والانصاف ، في كل مرة يشعر باغتصاب حقوقه ، أو يرى نفسه مظلوماً ، أو يطاله التعدّي . كما في كل مرة يشعر بالضعف وتسلّط الآخرين عليه . لذا ، أقدم الإنسان منذ القدم ، وقبل نزول الرسالات السماوية وانتشار تعاليم الأديان ، وبعدها، على وضع قوانين للعدالة ، تحكم علاقات الناس بعضهم ببعض . وهو ما زال حتى اليوم ، وسيبقى ، يسن القوانين ويضع الدساتير.

أما الأديان ، فقد وضعت قواعد للعدالة ، وأقامت الحدود. والاسلام، كونه الرسالة السماوية الأخيرة ، فقد اتى بتشريعات مفصلة ، وقوانين شاملة ، لتنظيم العلاقات الانسانية ، على أساسٍ من العدل . ولقد تعامل المسلمون مع هذه التشريعات بأشكال مختلفة ، منذ نزول الوحي وحتى اليوم ، فطبّقوها حيناً ، وابتعدوا عنها أحياناً ، وكانوا مسلمين حقيقيين مرّة ، ومسلمين بالإسم مرات .

لذلك ، سنحصر العمل في هذا البحث ، في وضع عناوين للعدالة الاجتماعية والانسانية ، كما عُرفت عبر التاريخ ، وفي المجتمعات ذات العقائد والايديولوجيات المختلفة ؛ **إذ لا معنى لمفهوم العدالة خارج إطار المجتمع الانساني** . وسنحاول أيضاً ، تفصيل هذه العناوين ، في مجال الفلسفات والقوانين الوضعية ، كما في مجال الشرع والعقيدة الاسلامية .

٢ ـ معنى العدالة :

لا معنى للعدالة خارج إطار المجتمع الانساني ، والتجمعات البشرية . من هنا تسميتها بالعدالة الاجتماعية . وهي ، ضمن هذا الإطار ، ووفق قوانينه المرعية ، تعني : الاحترام الدقيق لحقوق الانسان ، وإعطاء كل ذي حقٍ من الناس حقه .

فعندما تكون حقوق الجميع محفوظة ، تكون العدالة حالّة وموجودة . وبمعنى آخر ، تكون العدالة قائمة ، عندما يقوم كل إنسانٍ بواجباته تجاه الآخرين ، فتصبح بالتالي جميع الحقوق محفوظة . ولا يرتفع صوت العدالة إلاّ عندما تضيع الحقوق او تُغتصب . فيكون ذلك الصوت مطلباً مرفوعاً في وجه الظلم ، والتعدّي ، والاستغلال الناتج عن الميول الأنانية ، الفردية والاجتماعية ، التي يحاول أصحابها إشباعها على حساب الغير ؛ فتظهر العدالة صارخة لتضع حداً لتلك الميول ، ولتعطي لكل إنسانٍ ما يستحق .

هذه العدالة التي تهتم بحقوق الناس ، وبالمساواة بينهم ، وإنصافهم ، ترتكز على أساسٍ رياضي ، وتنبني بمصطلحات رياضية ، قوامها التساوي ، والاستقامة ، وعدم الالتواء . وهذه المصطلحات ، هي نفسها التي تستعمل للتدليل على سلوك الانسان الفاضل ، الذي يعمل بالاستقامة ، ويحكم بالتساوي ، أي بالعدل .

٣ ـ الأشكال التقليدية للعدالة :

نميّز هنا بين ثلاثة أشكال تقليدية للعدالة ، هي : عدالة في التبادل ، عدالة في التوزيع ، وعدالة في القصاص والعقاب .

أ ـ عدالة التبادل :

تحكم العدالة التبادلية علاقات الناس في المقايضة ، وفي تبادل السلع والأموال . ويفترض فيهاتساوي الأشياء المتبادلة ، كما تفترض المساواة بين الأشخاص المتبادِلين أنفسهم ؛ وإلاّ حصل التعدّي ، وحصل الإستغلال .

وغالباً ما تضيع هذه العدالة أيام الحروب ، والأزمات الإقتصادية والمجاعات . فأيام المجاعة التي سبّبتها الحروب العالمية ، يوم أتت جحافل الجراد على كثير من البلدان ، فالتهمت الأخضر واليابس ، كما يروي الآباء والأجداد ؛ **كان الجائع يستبدل أملاكه وعقاراته بوجبة طعام** . ولا ننسى الضائقة الإقتصادية أيام الطفولة[1] ، يوم كنا نشتري قطعة الحلوى ، وعلبة عيدان الثقاب ، والدفتر والقلم ، ببيضة الدجاجة ، وذلك في غياب النقد وندرته ، أما اليوم، فإن مافيا الشركات المالية ، المحلية والعالمية ، تحطِّم الأرقام القياسية في إغناء البعض وإفقار الآخرين [٢] .

والتبادل لا يكون في السلع وحدها ، إنما يكون في الأفكار والعلوم أيضاً . والتبادل الفكري هو الأغنى . أستبدل ديناراً ورقياً بدينار معدني ، فلا يصبح بحوزتي أكثر من دينار . لكني استبدل حكاية بحكاية ، ومعلومة بمعلومة ، فيصبح في حوزتي حكايتان ومعلومتان . هذا التبادل ، يمكنه ان يكون عادلاً ونزيهاً ، كما في تداخل الحضارات وتبادل المعارف ، بكل احترام ودون المساس بالقيم . كما يمكن أن يكون تبادلاً تسلطياً ، واستغلالياً ، عندما يعطي القوي للضعيف القشور ويمنع عنه اللباب ، وعندما يعتمد في مبادلاته العمالة والإفساد والتضليل الفكري .

ب ـ عدالة القصاص والعقاب :

أو عدالة الزجر ، التي تقوم على إنزال العقاب نفسه ، بمذنبين متشابهين في ذنوبهم . ولقد اختلفت وجوه هذه العدالة عبر التاريخ . فقديماً طبّق حمورابي على البابليين شريعة « **السنّ بالسن ، والعين بالعين** ».أما اليوم ، فقد تبدّل ذلك الوجه ،

---

(١) في لبنان ، وفي الارياف تحديداً ، في الأربعينات ، من القرن الحالي ، العشرين (١٩٤٠ ـ ١٩٥٠) .

(٢) إبان الاحتلال الاسرائيلي للبنان ، وبعد ان دخلت الحرب الاهلية فيه الميدان الاقتصادي ، ارتفع سعر الدولار الاميركي في بورصة بيروت ، من اربع ٤ ليرات في سنة ١٩٨٣ ، الى ١٦ ليرة سنة ١٩٨٥ ، فإلى ٥٠ ليرة سنة ١٩٨٦ ، فإلى ٧٠ ليرة سنة ١٩٨٧ ، فإلى ٦٠٠ ليرة سنة ١٩٨٨ !

مع تقدم العلوم الإنسانية ، لا سيما علم النفس العام ، وعلم النفس الاجتماعي ، حيث لم يعد يُنظر الى المذنب من خلال فعلته، ونتيجتها الموضوعية فقط ؛ بل من خلال نواياه ومقاصده أيضاً ، كما من خلال حالته النفسية ، ووضعه الاجتماعي ، وكل الأسباب التي من شأنها أن تخفف العقوبة أو تضاعفها ، مع كون الجنحة الموضوعية واحدة .

وإذا كانت المجازاة على الأفعال لا تتحدد إلاّ بناءً على مسؤولية الشخص ؛ فإن المسؤولية ترتبط وثيقاً بالوعي ، وبالحرية الإنسانية . فالمسؤولية تختلف من عالِمٍ إلى جاهل ، ولا مسؤولية على مقيّدٍ فاقدٍ لحريته .

أما الخلل الذي يمكن أن يصيب هذه العدالة ، فسببه التحيّز الفئوي والاجتماعي ، والتمييز العنصري . وعلى المستوى الشعبي ، والعوامي ، « الواسطة » ، هذه التي بسببها يُقتل خائن ويترك آخر ، أو يُعدم قاتل ويُبرّأ آخر ، أو يُسجن وتقطع يد سارق ويطلق سراح آخر ، أو يُجلد مرتكب فاحشةٍ لفقرة ، ويُستر ، لغناه ، أمر آخر .

ج ـ عدالة التوزيع :

المقصود بالتوزيع ، توزيع الإنتاج ، والثروات ، والملكية ، والأجور . ولم تكن هذه العدالة ـ كما يقول ماركس[٣] ، ـ مطروحة في التجمعات البشرية البدائية الأولى ، كالمشاعية البدائية ، لأن الانتاج والاستهلاك فيها كانا يتمان بشكلٍ جماعي . وهي لا تطرح أيضاً في التجمعات الفلاحية ، التي تشكل العائلة فيها نواة إنتاجٍ واستهلاكٍ مستقلة . إنما يصبح مطلب العدالة التوزيعية ملحاً في المجتمعات ذات العلاقات الإنتاجية المعقّدة ، التي تحكمها الأنظمة السياسية ، كالدولة ، والتي تظهر فيها العلاقات الحقوقية بأشكالها المتعددة ، من الرق ، إلى الإقطاع ، إلى الرأسماليةفالإشتراكية ؛ حيث يظهر التمايز بين الناس ، طبقياً أو على مستوى توزيع العمل ، فيصبح الإستغلال ممكناً ، ويرتفع صوت العدالة مطالباً لكل إنسان بحصته .

عدالة التوزيع هذه هي المحرك الأكبر للصراع العالمي اليوم ، على الصعيد الاقتصادي أولاً ، وما يرتبط به تالياً من الأوضاع السياسية والعسكرية . وهي التي أقلقت ، ولا زالت ، وربما ستبقى أبداً تقلق ضمير الإنسان ووعيه . أما أهم مظهر

(٣) راجع : المادية التاريخية (دار الجماهير ، دمشق ١٩٧٠) ص ١٥٥ ـ ١٦١ .

من مظاهرالخلل فيها ، فيتجسّد في واقع الحرمان والاستغلال . فالمستضعفون ، من المحرومين والمستغَلّين ، في أنحاء العالم ، يعانون من التسلّط السياسي والعسكري ، ومن الاحتكار الإقتصادي ، والحرمان الانمائي على كافة الصعد والميادين الحياتية والاجتماعية .

تفترض هذه العدالة بشكلها المبسّط ، وجود شخصين وحصتين : الحصة الكبرى لمن يعمل أو يعطي أكثر ، والحصة الصغرى لمن يعمل أو يعطي أقل . الأجر الأعلى للأكفأ والأفضل ، والأجر الأدنى للأسوأ . العلامة العالية للتلميذ الذكي ، المجتهد والنشيط ، والعلامة المتدنية للتلميذ المتخلف أو الكسول .

ولا يتم توزيع الحصص بالتساوي ، إلاّ إذا تساوى الناس أجمعين ، في الإمكانات والعطاء . والمساواة أساس المطالبة بالعدل ؛ فهل الناس متساوون ؟

٤ ـ المساواة :

فكرة المساواة تناولتها الأديان أولاً ، فساوت المسيحية بين الناس في القيمة ، لأنهم خلقهم إله واحد ، وقد افتداهم المسيح جميعاً بدمه .

وفي الإسلام ، نزلت الآية الكريمة : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وأُنْثَى ، وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ، إِنَّ أَكْرَمَكُم عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُم . . . ﴾(٤)

فكان معيار التفضيل التقوى .

ثم نادت الثورة الفرنسية بالمساواة بوجهها العلماني ، معتبرة أن الناس يولدون متساوين في الحقوق . لكن ذلك التساوي في القيمة الإنسانية ، وفي الاحترام المطلق للإنسان كفرد ، لم يكن ليلغي عملياً وجودفروقات واقعية ، وأحياناً كبيرة ، بين أبناء البشر . فكيف تُصنف هذه الفروقات ؟

يمكننا أن نميّز بسهولة بين نوعين من الفروقات :

أ ـ الفروقات الطبيعية :

وهي أنواع من التفاوات الطبيعي بين الأفراد ، في الذكاء والمقدرات العقلية

---

(٤) سورة الحجرات ٤٩ ، ١٣ م .

والجسدية ، وحتى في السلوك الأخلاقي ، عندما يرتبط ذلك السلوك بالميزات الشخصية الأساسية ، الفطرية والوراثية . والإقرار بالتفاوت الطبيعي مجمع عليه تقريباً ، فالمعلم يقرّ بالفروقات بين تلاميذه ، رغم وحدة الظروف التربوية والتعليمية . وربّ العمل يلاحظ ويقرّ بالفروقات بين عمّالِه ، رغم وحدة الإختصاص والتدريب المتماثل . والوالدان يلاحظان ويقرّان بالتمايز بين أولادهم ، رغم وحدة المعطيات الوراثية وظروف التنشئة .

والإقرار بهذه الفروقات يندرج بين حدّين ، أدنى وأقصى . فحدّها الأدنى القول بالتمايز في المزاج والقدرات ، وحدّها الأقصى القول بالدرجات . وخير معبّر عن هذا الحد الأقصى ، التصريح الفظّ للعالم الفيزيولوجي الفرنسي أليكسيس كارّيل(٥) ، الذي كتب يقول : « **إن هؤلاء الفقراء الذين لاشأن لهم ، يدينون بوضعهم المتدني ، للنقيصة الوراثية التي في أجسادهم ، وفي عقولهم** » .

ب ـ الفروقات المصطنعة :

إلى جانب التفاوت الطبيعي ، الذي لم يعد يقرّه العلم اليوم إلاّ على مستوى التمايز ، والذي يميل الى التلاشي في المجتمعات المتقدمة ؛ نرى تفاوتاً مصطنعاً ، هو وليد الظروف الاجتماعية والوضع المالي . إن اولاد الفقراء ، مثلاً ، لا يرثون عن ذويهم ، في غالب الأحيان ، إلاّ البؤس والشقاء . بينما ليس على أبناء الميسورين ، كي يعيشوا سعداء مرفّهين ، إلاّ أن يتحملوا عناء الحمل وآلام الولادة ، والمشقة هي مشقة الأم ، لا مشقة المولود .

إن الذين تتوفر لهم ظروف حياةٍ مؤاتية ، يتفوقون على الآخرين . فأبناء الزعماء السياسيين التقليديين ، دون غيرهم ، يجدون أمامهم طريقاً مفتوحاً الى الزعامة ، لا يحول بينهم وبينها إلاّ كونهم معاقين أو متخلفين(٦) ، أو إذا واجهتهم ثورات وانقلابات ، وأبناء الأثرياء تنفتح أمامهم سبل التجارة وعمليات الإنتاج ، كذلك فإن أبناء الموظفين الكبار ، أو المثقفين والعلماء ، هم الأوفر حظاً للنجاح في الميادين التي يبرز فيها آباؤهم .

أما الذين يولدون محرومين من السند المالي ، ومن الدعم السياسي الذي

---

(٥) Alexis Carrel 1873 - 1944

(٦) هناك مثل « دارج » ، عامي لبناني ، يقول : « كلب البك ، بك » (بك = بيه = الزعيم) .

ينتقل غالباً بالوراثة وفي أكثر الدول والمجتمعات ، فإنهم سيتخلفون حتماً عن غيرهم . والذي يولد في بيئةً متخلفةٍ اجتماعياً ، يكون أكثر عرضة لـلإنحراف ، كأولاد الأزقة المتحدرين من الأحياء السكنية الشعبية المكتظة بالسكان البائسين . ومن يسقط رأسه في منطقة نائية ، بعيدة عن المدينة كمركز للحضارة والتقدم العلمي ، مهما كان عبقرياً بطبيعته ومؤهلاته الشخصية الوراثية ، فإنه لن يتوصل لأن يكون طبيباً ، أو مهندساً ، أو عالماً ، أو رجل فكر ، حيث لا تسمح له ظروفه بتنمية مواهبه . فالمواهب التي لا تتوفر لها ظروف النمو والإستقواء ، لا تساوي كثيراً . بل ربما ضاعت هذه المواهب ، كما يضيع أريج زهرةٍ فواحةٍ نابتةٍ في أطراف الصحراء ، أو كما تضيع قيمة لؤلؤة صافية الشعاع مدفونة في أعماق اليم .

إن الأشياء التي يقال عنها فروقاتٍ طبيعيةِ بين الناس ، قد تضمحلّ كلما تساوت الظروف الاجتماعية ، وتوحدت الفرص ، وفُتِح المجال أمام كلِ إنسان لتنمية مواهبه وتطوير شخصيته . كما أن هذا التفاوت الطبيعي ، يعظم ويتضخم مع الامتيازات الاجتماعية . **فأصحاب الإمتيازات ينمون ، والمحرومون تقتل مواهبهم وتُخنق إمكاناتهم** . وتسقط ادعاءات مضخمي الفروقات الطبيعية ، عند عتبة القول الفصل ، في تصريح الكاتب الانساني الفرنسي سان اكزوبيري[٧] : « **كم من موزار**[٨] **مقتول ، تجده ربما ، بين الأطفال المكدسين في مخيمات البؤس والشقاء** » !

خلاصة القول : إننا مع إقرارنا بالتمايز الطبيعي بين الناس ، في الإمكانات والمقدرات ، لا نرى أبداً أن هذه الفروقات الطبيعية هي بحجم التفاوت الاجتماعي المصطنع ، في المراكز والرتب والمداخيل . فلو جرّدنا الناس من ألقابهم ، وأموالهم ، ونزعنا عنهم ثقافتهم وكل مظاهرهم المميّزة لهم ، حتى ثيابهم ؛ كالذين يعيشون سوية تجربة الحرب ، أو السجن ، أو المنفى ، وذلك بإعادتهم الى حالتهم الطبيعية ، لـرأينا بـأم العين مقدار المساواة الطبيعية ، بعدما تختفي آثار التفاوت المصطنع .

ولن يكون هدفنا من هذا البحث ، حلّ مشكلة الفروقات الطبيعية ، فلا لزوم للحديث في هذا الموضوع ، طالما يوجد أمام الإنسان طريق طويل بعد ، لحل مشكلات التفاوات المصطنع ، وتحقيق مبدأ العدالة التوزيعية ، في الأجور ،

---

(٧) Saint — Exupéry 1900 - 1944

(٨) Mozart ، الموسيقار النمساوي الشهير ١٧٥٦ ـ ١٧٩١ م . والمقصود المواهب الخبيئة والمقتولة بسبب عدم اتاحة الفرصة للكشف عنها وتنميتها .

والمُلكيـة ، والمسؤوليات ، والمـراكز الاجتمـاعية . ولن يكـون الهدف أيضـاً وضع الناس في قالب إنساني واحد ، إنما الهدف فقط ، وعلى الأقـل ، إقرار مبـدأ تكافؤ الفرص ، الذي يسمح لكل فردٍ بتنمية مواهبه وقدراته الطبيعية ،فيتبـوّأ المركـز الذي تؤهله له إمكاناته ، دون منعٍ ، أو حرمانٍ ، او تسلطٍ ، أو استغلال .

إن الأنـظمة السيـاسية الـديموقـراطية في العالم ، تعمـل جاهـدة على إلغـاء الفروقات المصطنعة ، وتحقيق المساواة المدنية بين المواطنين ، بجعلهم يخضعون لنفس القوانين في الحقوق والـواجبات . لكـل مواطن ، مثـلاً ، الحق في التعلم ، وفي حـرية اختيـار مرشحـه في الإنتخابـات ، كمـا في الخضـوع لنفس الامتحـان والإجـابة على نفس الأسئلة المـطروحة . وعليـه أيضاً واجب الخـدمة العسكـرية ، وتـأدية الضـرائب العموميـة . لكن ذلك كله يبقى حبـراًعلى ورق ، عندمـا نعلم أن الفقراء وذوي الدخل المحدود ، يعجزون عن إيصال أولادهم إلى التعليم العـالي ؛ وعنـدما نعلم أيضـاً ، أن أحداً لا يختـار مرشحـه بمعزل عن الضغـوط التـرغيبيـة أو الترهيبية ، وأن المرشح الأفضل هو صنيعـة وسائـل الإعلام ، لا سيمـا الصحافـة ، التي « تفبرك » الرأي العام ، وهي قادرة على إخفاءتبعيّتها . أما أسئلة الامتحانات ، فهي موحدّة فعلاً ، إنما لتلاميذ غير متجانسين أعدوا بتفاوت رهيب .

هـذا في الحقوق ، أمـا في الواجبـات ، فالبـاب مفتوح على مصـراعيـه لكي يتملّص ذوو الشـأن وأصحاب الإمتيـازات ، إضـافـة إلى أن القـوانين نفسهـا تسنهـا الفئات الغالبة ، أو الحاكمة ، بما يتناسب مع مصالحها .

وتبقى الثغرة في الديموقراطية ، لا سيما على صعيد العدالـة التوزيعيـة ، في اعتبارها ان المساواة بين أناس غير متساوين بـطبيعتهم ظلم . فهي تتذرّع بـالتفاوت الطبيعي لتبرير التفاوت المصطنع . لكنما عندمـا تختلط الأوراق ، ويصعب التدقيق للتمييـز بين مـا هـو طبيعي ومـا هـو وليـد الـظروف والأحـداث والمصـالـح ، تـرى الديموقراطية نفسها عاجزة عن منع التسلّط ووضع حدٍ للإستغلال .

لقـد كانت العـدالة الاجتمـاعية ، والمسـاواة بين الناس ، مـطلب الرسـالات السماوية ، كما كانت مطلب الفلاسفة الكبار ، الذين كتبوا في السياسة والأخلاق .

وحيث لايتسـع المجال للحـديث عن كـل من طـرح حلولاً لهـذه المشكلة ؛ فـإننـا سنكتفي باستعـراض آراءقطبيالفلسفتين ، المثالية والمادية ، أفلاطون وماركس . ثم نختم باستعراض القواعد الأساسية للعدالة الاجتماعية في الإسلام .

٥ ـ العدالة الافلاطونية :

أ ـ نقطة الانطلاق :

انطلق افلاطون في فلسفته العملية (السياسة والاخلاق) ،من رؤيته للفساد الفكري ، والسياسي ، والاخلاقي ، والاجتماعي ، الذي بلغ ذروته في المجتمع اليوناني في ايامه . لقد وصف افلاطون نفسه نقطة انطلاقه في رسالته السابعة ، قائلا :

« **كنت منذ حداثة سني** [٩] ، **اصبو الى ما كان يصبو اليه العدد الاكبر من الفتيان أترابي ، اي الى العمل في السياسة** . . . كانت الهيئة الحاكمة آنذاك هدفا لنقمة شاملة . . . كنت اظن في البدء انهم سيحسنون سياسة الدولة ، فيرفعون عنها الظلم ، ويحكمون بالانصاف والعدل . ولكن سرعان ما خاب املي وأمل الناس بهم . . . وقد عمّ الجور والاستبداد ، ولحق الظلم حتى صديقي سقراط ، الذي لا اخشى ان اجاهر بانه كان اعدل رجل في عصره .

فلما رأيت هذه المآسي والمظالم ، شعرت بكرهٍ قوي للسياسة فاعتزلتها . . . واخذت اتأمل في هذا الوضع . . . فكنت كلما تقدمت في السن ، ادركت اكثر فاكثر ان ادارة الدولة ادارة صالحة هي غاية في الصعوبة .

. . . زد على ذلك ان القوانين والاخلاق بلغت من الفساد حدا اصبحتُ معه كمصاب بدوار . . . فأخذت أترقب فرصة الاصلاح . . . غير انني ادركت اخيراً ان السياسات الحاضرة جميعها قد فسدت . . . فاخذت اثني على الفلسفة الحقيقية ، واجاهر بانها وحدها قادرة على ان ترينا الطريق الى العدالة في الحياة الاجتماعية والفردية . وعليه ، لن تنجو البشرية من ويلاتها ، ما لم تصل الى الحكم ذرية الفلاسفة ، اويتعلم الحكام الفلسفة » [١٠] .

ليست فلسفة افلاطون اذاً ، فلسفة نظرية صرف ، ومثالية فقط ، بل هي وليدة ما كان يشاهده في الواقع من ظلم وفساد . كان الصراع قائما ايامه بين الحزبين : الارستقراطي والديموقراطي ، وكان الانتقام والثأر بينهما على اشده . وكان افلاطون يشاهد هذه الروح الانتقامية ، والفساد امامه يتغلغل في التربية والاخلاق ، فيفقد ايمانه بالحزبين معاً .

---

(٩) ولد افلاطون في اثينا سنة ٤٢٨ ق . م . وعاش حتى سنة ٣٤٨ ـ ٣٤٧ق . م .

(١٠) هذا النص مقتبس عن كتاب « افلاطون » للأب الدكتور جيروم غيث . راجع : جيروم غيث ، افلاطون (المكتبة الشرقية ، بيروت ١٩٧٠) ص ١٥ ـ ١٦ .

على صعيد التربية ، كان السفسطائيون يعلمّون الناس الكـذب ، والخداع ، وحب المال والسيطرة ، بدل الصدق والاخلاص والتجرد . فلم يعد الشعب يؤمن إلا بالاحساسات العابرة واللذات الحسية . وقد حوّلوا فن السياسة الى فن تمليق الشعب ، وأثارة غرائزه ، لينالوا عطفـه ، فينتخبهم الشعب من جديـد . حتى اذا ما حكمـوا ، احتقروا الشعب وتسلطوا عليه ، وجعلوا الحكم وسيلة للاثراء ، وبذلك يحصد الشعب ما يزرع .

اما فساد الاخلاق ، ، فتمثل في هبوط الانسان الى غريزتي الغضب والشهوة . تجسدت الغريزة الغضبية في عمليات الانتقام بين الحزبين المتصارعين على الحكم ، كما تجسدت الغريزة الشهوانية في طلـب الجاه والثراء ، واللذة ، واحتقار القيم . وقد فاقت النساء الرجال في فسادهن ، فرحن يدفعن برجالهن الى الظلم والجور ، والسرقة والتعدي ، كيما يوفروا لهن المال . حتى ان الحاكم النزيه كانت تثور عليه زوجته ، وتتهمه بالبله والجنون ، حين تمنعه نزاهته من السرقة والغش اللازمين للثراء السريع والتمتع باللذائذ .

هذا الفساد في التربية والاخلاق ، يقابله فساد في الدين . اذ ان اندفاع الانسان نحو الشهوات ، يهبط به الى مستوى الحيوان ، ثم الى مستوى الضرورة الطبيعيـة ، فينكر الدين الحقيقي ، والقيم التي ترفعها الشرائع ، كي يجد مبررا لفساده العميق .

لقد استشرى الفساد في كل الميادين ،فحمّـل افلاطون المسؤولية لكل انـواع الحكم السـائدة والمتصـارعة . فقـد هاجم حكم الاعيـان ، الذين يتسـترون بالعلم والفضيلة ، وهم الجهلاء المتكالبـون على جمع الثـروات . ورفض حكم الاقلية ، الذي يستبد فيه الاغنياء بالفقراء . كذلك رفض الحكم الديموقراطي ، الذي يرتكز على الجهـل ، ويبنى على الكذب والغش والتملق . وثـورتـه الكبـرى كـانت على حكم الطغاة ، الذين يبدأون بمداهنة الشعب ، واظهار المحبة له ، حتى اذا ما قويت شوكتهم امعنوا في النفي والقتل واستعباد الحريات .

ان الافراط في الحرية ، يولّد بنظر افلاطون العبودية الكاملة . فالحرية تـدفع بالفئة الحاكمة لانماء ثرواتها ، واحتكار الاموال ، وافقار الشعب . في ظلِ ذلك ينقسم المجتمع الى ثلاث طبقات : طبقة الاغنياء المسيطرين ، ، طبقة الصنّاع ، وطبقـة الفقراء المعدمين .

يصوّر افلاطون ، في كتاب الجمهورية ، الصراع الطبقي على الوجه التالي : ان طبقة الفقراء اخذت تطالب بالعدل والمساواة . وتستعد للثورة لتحقيقها . وتتحالف مع

طبقة الصنّاع ، مصورة لها ان الاغنياء عاجلا ام آجلا سينتزعون منها ثروتها ، وهي مهددة بالفقر . فتتوحد الطبقتان ضد الطبقة الغنية ، وتشتعل الثورة تحت قيادة رجل ديموقراطي .

لكن هذا الرجل القائد يكون خداعا ممالقا ، يصور نفسه صديقا للشعب ، ومدافعا عن الحرية والمساواة ، حتى اذا ما نادى به الشعب رئيسا ، تحول الى طاغية يفتك بالناس ويستعبد الحريات . فكما يجعل الاغنياء من انفسهم نعاجا سمينة يفتك بها الشعب ، كذلك الشعب الغاشم ، الذي يفرط في الحرية ولا يدرك معناها وحدودها ، يجعل من نفسه طعاما للطاغية ـ المنقذ ـ الذي يتحوّل من قائد ديموقراطي صديق للشعب ، الى ذئب مفترس .

وبذلك يكون افلاطون قد طرح مسألة الصراع الطبقي ، قبل ماركس بألفين وثلاثمائة سنة ، وان كان ذلك بمنحى مختلف ، كما سنرى ذلك فيما بعد .

ب ـ الموقف :

ما هو الموقف الذي وقفه افلاطون ازاء موجة الظلم والفساد ؟

لم يقف افلاطون موقف المتفرج المستاء فقط ، فراح ، قبل ان يضع الحلول النظرية للمجتمع العادل ، يقاوم الفساد عمليا على الارض . لقد رأى ، انه عندما طغت الروح المادية المتهتكة ، واصبح الحق للقوة ، والحق للذة ، والحق للمال ، رأى انكار هذه الروح المادية وابدالها بالروح المثالية الحية .

تجسد موقف افلاطون هذا في شخص سقراط ، نقيض السفسطائيين . سقراط ، ذلك الحكيم الذي لم يترك آثارا مكتوبة ، فنظر اليه كل من كتب عنه من خلال هدفه السياسي والاخلاقي . فحولوه الى شخص اسطوري ، تجسد فيه الشر كله بنظر من اعدموه ، او الخير كله بنظر المدافعين عنه .

جعل افلاطون من سقراط المعلم الحقيقي ، فصوره باحثا عن الحقيقة ، مخلصا ، متواضعا ، محتقرا للمال ، مؤمنا بالقيم ، ازاء السفسطائيين المتملقين ، المتكبرين ، المتهافتين على جمع المال والمتنكرين للقيم .

لقد قاوم سقراط مبادىء القوة واللذة والمال ، فثار عليه الماديون وهددوه . وعلم علم اليقين انه سيُحكم عليه بالموت ، فرفض ان ينقذ نفسه بالتملق والمداهنة ، وظل

متمسكا بمبادىء العدالة والفضيلة والتجرد . واقبل على الموت بجرأة ، لانه اراد التمسك بالحقيقة وبقولها للشعب ، فقبل الموت بفرح وهدوء ، واعتبر ان الموت لا يخيف غير الجبناء والاشرار .

هذا هو موقف افلاطون من الفساد ، في صورة سقراط . وهو ليس بالموقف الوحيد . فبعد ان ذاع صيت افلاطون في البلاد اليونانية ، تمنى عليه الحاكم الطاغية ذينيسيس ان يكون في بلاطه . فدخل افلاطون البلاط بهدف الاصلاح ونشر العدل .
لكنه فوجيء بالفساد والانحلال ، متمثلا بالشراهة ، والعهارة ، والبطالة ، والولائم ، والدعارة والتهتك ، فاستولى عليه الاشمئزاز ، ودب فيه اليأس ، وغادر بلاط سركوسا عائدا الى اثينا . وشرع هناك بتأسيس الاكذمية (او الاكاديمية) ، المؤسسة الافلاطونية لتربية الحكام الصالحين ، التي تهتم بالعلم والفضيلة والاصلاح الى جانب الاهتمام بالرياضة البدنية ، فقد كان افلاطون يعتقد بان العقل السليم في الجسم السليم . ولم يكن هدف الفلسفة عنده قضاء الحياة في التأمل والدرس ، بل كان يُلزم تلامذته بالانحدار من اعالي التأمل الى الحياة العملية ، ومشاركة الشعب في حياته . كان من شروط الفلسفة الحقيقية بنظر افلاطون ، ان تحقق عمليا مبادئها النظرية ، فتكون فلسفة سياسية اخلاقية ، مجاهدة في سبيل تحقيق القيم .

ج ـ الحلول = تحديد العدالة وتحقيقها :

التحديد : يرفض افلاطون الاخذ بالعدالة الطبيعية ، التي تعبر عن ميل الانسان الى القوة والتفوق . لان التفوق ينتهي عمليا الى تفوق المحتالين والماكرين ، وإن كان مقياسه الذكاء ، فالاذكياء يتسلطون على الآخرين ويستعبدونهم .

كما يرفض ايضا العدالة القائمة على منفعة الاقوى ، والتي تنتهي الى حرمان الضعيف من حقه . اما الذين يقبلون العدالة بدافع الخوف من التعدي ، فانهم يخلعون ثوب العدالة ، ويجاهرون بالظلم ، حالما يجدون انفسهم قادرين على التعدي دونما ضرر .

وبناء على هذا الرفض ، يحدد افلاطون العدالة الحقيقية بانها ظاهرة انسانية طبيعية ، تنبثق من صميم الوجود الانساني ، كوسيلة ضرورية لتحقيق وجود الانسان الفردي والاجتماعي .

يربط افلاطون نشوء العدالة بنشوء المجتمع . فيرى ان الافراد في البداية

يتجمعون ، لعجز الفرد عن سد حاجاته بمفرده وافتقاره الى معونة الآخرين . وضرورة سد الحاجات هذه ، تؤدي شيئا فشيئا الى توزيع الاعمال والتخصص .

كان المجتمع البدائي الاول ، لقلة عدده ، وبساطة حياته ، يعيش حياة اشتراكية ، في طمأنينة واتفاق وسلام .
ولما كبر ذلك المجتمع ، ظهر فيه الترف والزخارف والملاهي والفنون الجميلة . وانتقل من المشاركة البدائية الى المشاركة الانسانية الواعية ، فظهرت متطلبات جديدة قضت على فضيلة القناعة والاعتدال ، واندفع الافراد الى التملك والكسب والاحتكار ، كل حسب قوته وحيله ، فابتدأ القوي يظلم الضعيف ويعتدي عليه .
ثم عندما اصبحت موارد المجتمع الكبير عاجزة عن سد حاجاته ، اخذ بالتعدي على ممتلكات مجتمع آخر . فشعر كل مجتمع بالحاجة للدفاع عن نفسه ، وخصص عددا من افراده لحمايته ، فظهر في المجتمع فئتان : فئة الصناع ، وفئة الحماة او الجنود . وهما اول طبقتين اجتماعيتين .
وعندما تناقضت مصالح الفئتين ، اقتضت الضرورة وجود طبقة ثالثة ، تسوس الطبقتين السابقتين وتوحدهما في الهدف ، انها طبقة الحكام .

أدت هذه المراحل في تكوين المجتمع الطبقي ، الى تكوين مشاركة وعدالة اسمى من المشاركة والعدالة الطبيعية البدائية .

هذه العدالة الاجتماعية السامية ، تقوم على تقيّد كل فرد من افراد المجتمع بعمله الخاص الذي اهلته له الطبيعة . بينما يقوم التعدي ، اما على عدم قيام الفرد بعمله المخصص له ، واما على عدم تخصيص الفرد بالعمل المؤهل له طبيعيا .

تقوم العدالة الاجتماعية الافلاطونية اذاً ، على تخصيص كل فرد من افراد المجتمع ، بالعمل الذي اهلّته له الطبيعة . وهي ترتكز على مبادىء ثلاثة : مبدأ المساواة ، مبدأ الاشتراكية ، ومبدأ الجدارة . وهذه المبادىء تشكل كلا واحدا ، ولا يمكن فصل احدها عن الآخر .

المساواة : ترتكز المساواة عند افلاطون ، على نفس ما ترتكز عليه في المجتمعات الديموقراطية الحديثة ، من الغاء الفوارق الطبقية ، والعنصرية ، والوراثية ، واعطاء المواطنين الامكانية لتنمية مواهبهم ومؤهلاتهم ، وحق الوصول الى المراتب الاجتماعية والثقافية والسياسية التي يستحقونها . يعني حسبما ورد في المقدمة ، الغاء الفروقات المصطنعة ، والاخذ بمقولة التفاوت الطبيعي . وما قسمة المجتمع الى طبقات ثلاث : الصنّاع (من النحاس) والجنود (من الفضة) والحكام

(من الذهب) ، الا تمييز للتفاوت في المواهب والمؤهلات الطبيعية .

رغم ذلك ، يقول افلاطون : ان هؤلاء جميعا هم ابناء لأم واحدة هي الارض . كما يقول بامكانية الانتقال من طبقة الى اخرى ، فقد يلد الذهب فضة وتلد الفضة ذهبا . ورغم قوله بالوراثة ، فقانون الوراثة عنده ليس حتميا ، والذي لا يملك المؤهلات يجب ان يُقصى عن طبقته الموروثة . لذا يطلب افلاطون من الدولة ان تربي الاولاد تربية واحدة لتمتحن مواهبهم ومؤهلاتهم .

هذا التوزيع الافلاطوني لا يخلو من لغط ، وهو يفصح عن تحيز للارستقراطية التي يتحدر منها ، كما يفصح عن كرهه للديموقراطية . علما بان ارستقراطية ذلك الزمان غير ارستقراطية اليوم ، كذلك الديموقراطية ، حسبما وصفها هو ، فيما تمثله من الحكم الفاسد .

اما التفاتة افلاطون الجميلة ، فهي في مساواته المرأة بالرجل ، في الطبيعة والمؤهلات ، كما في الثقافة والحقوق المدنية والاجتماعية والسياسية ، حتى حق الحكم .

الاشتراكية : الاشتراكية شرط اساسي لتحقيق العدالة والمساواة . لكنها ليست مطلقة ، بل نسبية تبعا للطبقات . فهو لا يفرض على الصنّاع اشتراكية كاملة ، لان ملكيتهم لا تخلق تفاوتا كبيرا في الثروات . لكنه يشدد على ضرورة توزيع الثروات بالعدل ، ويطلب من الحكام منع الغنى الفاحش والفقر الموقع .

اما الطبقات الاخرى ، الحامية والحاكمة ، فيفرض عليها اشتراكية تامة . يقول بالنسبة للحكام خاصة : الملكية والحكم نقيضان ، فاما الملكية واما الحكم . فاذا لم يترك الحاكم الملكية ، حوّل القانون الذي بيده الى قوة مستبدة ، ووسيلة للاثراء وامتلاك المنازل والمزارع . ويذهب افلاطون بالنسبة للحكام ، لأكثر من اشتراكية الاملاك ، فينادي بشيوعية النساء والاولاد ، مع علمه بصعوبة تطبيقها . وذلك بهدف القضاء على امكانية التملك عند الطبقة الحاكمة ، لان في التملك اصل الشرور ، واسباب الظلم ، والنزاع ، والتعدي والاستبداد . وهو يريد ان يضحي بالعائلة الصغيرة ، لخلق العائلة الاجتماعية الكبيرة ، التي يكون الحكام فيها آباء لجميع ابناء الطبقة الحاكمة .

الجدارة : ينبغي ان يُنتخب للحكم من هم جديرون به . والجدارة بنظر افلاطون هي للفلاسفة ، الذين تتحد فيهم القوتان : الفلسفية والسياسية . يقول افلاطون : « . . . لن تزول الشرور من بين البشر ، ما لم تصل الى الحكم ذرية

الفلاسفة ، او يتعلم الحكام الفلسفة الحقيقية » [١١].

ـ تحقيق العدالة :

ان المبادىء الثلاثة : المساواة والاشتراكية والجدارة ، اذا ما تحققت ، تحقق الفرد الكامل في المجتمع الكامل . يبحث افلاطون في تحقيق العدالة على ضوء نظريته في المثال والنسخة ، فيجد التحقيق الكامل مستحيلا ، ويرضى بتحقيق المستطاع ، وفقا لظروف الزمان والمكان ، والتطور الاجتماعي . يقول : « **لا تطلب مني تحقيق المثال تحقيقا كاملا ، لان هذا التحقيق غير ممكن** » .

تناط مسألة التحقيق بالحاكم العالم الجدير، الذي إذا ما وُجد، كان عبارة عن شريعة حيّة ، مطلقة ، لا تحدها الشرائع المكتوبة ، الجامدة ، والمقيدة بالنصوص . فالسياسة المبنية على الحاكم ، العارف بتطور المجتمع وحاجاته ، خير من السياسة المبنية على الشرائع المكتوبة الجامدة .

وحيث لا يوجد الحاكم المثالي ، لان الحاكم العادل لا يفرخ في المجتمع كما تفرخ ملكات النحل في الخلايا ، يجب ان تسن الشرائع وتكتب ، ليتقيد بها الحاكم مهما كان نوعه .

هنا يميز افلاطون بين ثلاثة انواع من الحكم : حكم الفرد ، وهو احسن الاحكام ، لانحصار المسؤولية في شخص واحد . وحكم الاقلية يأتي في الدرجة الثانية . واخيرا حكم الاكثرية ، او الديموقراطية ، وهو احط الاحكام لانه يمثل الضعف والعجز . وافلاطون يفضل في النهاية حكم الاقلية ، خوفا من طغيان الفرد وفساد الديموقراطية .

على الحاكم الجدير ان يحقق مبدأ الاشتراكية . يقول افلاطون في كتاب الشرائع : « فاذا تحققت الاشتراكية الكاملة (اشتراكية النساء واشتراكية البنين واشتراكية الاشياء) وزالت الملكية الخاصة ، وأضحى كل شيء مشتركا ، حتى العيون والآذان والايدي ، فبات الجميع يرون ويسمعون ويلمسون الشيء الواحد . . . فلا احد يعود يرغب ان يعيش في غير هذا المجتمع » [١٢] .

اما الوسيلة لبلوغ الاشتراكية ، فهي في تقسيم الاراضي ، والغاء الديون ،

---

(١١) انظر : جيروم غيث ، افلاطون ، ص ١٥٥ .

(١٢) المرجع نفسه ، ص ١٦٧ .

وخلق المساواة . لكن الفشل محتوم عندما لا يرضى ارباب الاملاك بتسليم املاكهم ، فهل يجيز افلاطون انتزاعها بالقوة عن طريق الثورة ؟

يقف افلاطون ضد الثورة التي تولد العنف والقتل ، وينادي بثورة اخلاقية ، تقوم على تثقيف الضمير الانساني ، حتى يصبح اصحاب العقارات والديون ، من الكرموالسماحة ، بحيث يتنازلون عن ديونهم ويوزعون اراضيهم . وهذه هي الطوباوية في العدالة الافلاطونية .

بالاضافة الى هذه الطوباوية ، او المثالية ، في استبعاد العنف ، نرى افلاطون يتراجع في اشتراكيته في كتاب الشرائع ، فيسمح بالملكية وتفاوت الثروات ، بحيث لا تتجامز ثروة الغني اربعة اضعاف ما يملك الفقير . وهو يكرر مرات عديدة ، ان الفقر المدقع ، والغنى المفرط ، هما آفة المجتمع ، يولدان فيه الحسد والشقاق والصراع الطبقي .

أراد افلاطون ان يحل المشكلة الاجتماعية ، عن طريق بناء السياسة على العدالة . فهو لا يعفي الاشراف والصالحين من قبول الحكم ، لأن قبولهم هو الوسيلة لابعاد الاشرار والنفعيين ؛ وان كان الافاضل يتهربون من الحكم مخافة ان يعدّهم الناس طماعين مأجورين .

فمن الجدير بنا ان نسجّل لأفلاطون قوله الرائع : « انه لو وجدت دولة مؤلفة كلها من رجال افاضل ، لرأينا هؤلاء يتسابقون الى الهرب من الحكم (كما نرى رجال اليوم يتهافتون في الوصول اليه) تيقناً ان الحاكم الحقيقي يعمل لخير الرعية ، لا لخيره هو ، وانه يفضل الف مرة ان يكون محكوما لا حاكماً » (١٣) .

٦ ـ الحل الاشتراكي والماركسي :

بين افلاطون وماركس الفان وثلاثماية سنة ، حصل خلالها تطور عجيب في جميع الميادين العلمية ، والتقنية ، والاوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية .

لذلك وجب ان تكون الحلول التي وضعها ماركس للمسألة الاجتماعية ، مغايرة للحلول الأفلاطونية ، ومتناقضة معها ، وان كان بينهما اوجه شبه سنحاول اظهارها بعد قليل .

(١٣) افلاطون ، ص ١٤٢ .

والمسألة الاجتماعية بمفهوم العصر ، هي معضلة حل المشاكل الاقتصادية ، والاخلاقية ، الناشئة عن وجود الطبقات الاجتماعية ، وواقع الحرمان . انها بشكل أعم ، مسألة التنظيم الاقتصادي للمجتمع ، التي تنظم الانتاج ، والتوزيع ، والملكية .

والاشتراكية الماركسية ، كفلسفة ونظام اقتصادي ، هي البديل للرأسمالية ؛ وتقوم على انقاضها بشكل حتمي ، حسب القوانين الموضوعية لتطور المجتمعات ، والمسماة بالمادية التاريخية .

والمادية التاريخية ، هي علم فلسفي خاص عن المجتمع ، يبحث في القوانين العامة للتاريخ ، وفي قواه المحركة . انها المادية الديالكتيكية (الجدلية) مطبقة في تحليل الحياة الاجتماعية .

تقول المادية التاريخية ، ان الوضع الاقتصادي المتمثل في قوى الانتاج ، وعلاقات الانتاج ، هو الاساس المحدد لكل التشكيلات الاجتماعية . فان كل تشكيلة اجتماعية ، او بنية اجتماعية ، يرتبط بنيانها الفوقي (وعيها ، وفكرها ، ومعارفها ، وايديولوجيتها) بقاعدتها الاقتصادية التحتية ، التي هي عبارة عن مجموع العلاقات القائمة في نطاق الانتاج والتبادل والتوزيع .

وبناء على مقولة المادية التاريخية ، يعتبر ماركس تاريخ المجتمع الانساني استمرارا لتاريخ الطبيعة . فمنذ ظهور الانسان ، مرّت التجمعات البشرية بخمس تشكيلات اجتماعية تاريخية هي :

أ ـ التشكيلة المشاعية البدائية : وهي التي كان الناس مضطرين فيها للعمل الجماعي ، مما ادى بصورة طبيعية الى ملكيةجماعية لوسائل الانتاج ، والمنتوجات . اما تقسيم العمل ، فيتم حسب الجنس والسن . وتحصيل المعاش كان اولا من الطبيعة مباشرة ، كما هي الحال عند الحيوان ، ثم حصلت قفزة الى الزراعة . وفي المرحلة العليا من هذه التشكيلة ، بدأ الانسان باستخدام المعادن . وفي النهاية ، ادى تطور وسائل الانتاج وتقسيم العمل ، للانتقال الى الانتاج الفردي ، فنشأت الملكية الخاصة لوسائل ومواد الانتاج ، وتم الانتقال ،بحتمية تاريخية طبيعية ، الى تشكيلة اخرى جديدة ، هي تشكيلة عهد الرق .

تجدر الاشارة الى ان التشكيلة المشاعية البدائية شبيهة جدا بالمرحلة الاولى لتشكيل المجتمع ، التي تحدث عنها افلاطون ، وقال

ان المجتمع فيها يعيش حياة اشتراكية .

ب ـ تشكيلة عهد الرق : مع تطور ادوات الانتاج ، وتحوّل الانسان نفسه الى وسيلة عمل ، جاء الرق كشكل مربح للاستغلال . نشأ الرق عن طريق الحروب ، وعن طريق بيع الابناء لسداد الديون . في ذلك العهد ظهرت الطبقات الاجتماعية لاول مرة : طبقة العبيد وطبقة مالكيهم . كما ظهرت الدولة لاول مرة ، وهي دولة الأسياد ، التي تستعمل العبيد كالآلات ، فتجعلهم يعملون تحت جلد السياط ، وكان الموت وحده كفيلا بانقاذهم .

هذا الرقيق الذي يعمل تحت العصا ، بلا مصلحة ودون اهتمام ، راحت انتاجيته تنخفض يوما بعد يوم ، فظهر التفسخ في نظام الرق ، وكان المخرج الحتمي في خلق علاقات انتاجية جديدة .

ج ـ التشكيلة الاقطاعية : حل النظام الاقطاعي محل نظام عهد الرق ، فقامت علاقات الانتاج على ملكية الاقطاعيين للارض ، واشتغال الفلاحين فيها لحساب الاقطاعي ، مع السماح لهم بامتلاك بعض الادوات والماشية . واذا كان الرقيق يعامل كالآلة او الاداة ، فان الفلاح القنّ، قد اصبح انسانا من الدرك الاسفل . تتميز دولة الاقطاعيين بنظام الحكم الاستبدادي المطلق ، وتكون الكنيسة (الاقطاع الديني) الى جانب الدولة جهازان جباران يسيطران على المجتمع ويحميان ملكية ومصالح الطبقة المسيطرة .

لقد حققت قوى الانتاج خطوة تقدمية في عهد الاقطاعية ، فتطورت الحرف ، والتقنية الزراعية ، وتطور الاقتصاد مع الاكتشافات الجغرافية ، وظهرت التعاونيات والمانيفاكتورات (Manufacture) وتهيأت المنطلقات للانتاج الآلي ، فدخلت هذه القوى الانتاجية في تناقض مع علاقات الانتاج الاقطاعية ، وبدأ ظهور القطاع الرأسمالي .

د ـ التشكيلة الرأسمالية : تأتي كمرحلة قانونية تقدمية ، تالية للاقطاعية في العملية التاريخية. الطبقتان الاساسيتان في هذه التشكيلة هما : **طبقة العمال البروليتاريين ، وطبقة البرجوازية الرأسمالية المالكة لوسائل الانتاج** . ان العامل لا يملك سوى قوة عمله ، فيبيعها للرأسمالي الذي يستغله . ينحصر جوهر الاستغلال الرأسمالي في فضل

القيمة ، او فائض القيمة الذي‌تنتجه الطبقة العاملة ، والذي يؤلف مصدر غنى الرأسماليين . فيكون الدافع المحرك للانتاج الرأسمالي ، عَدْوُ الرأسماليين وراء فضل القيمة .

نظام الحكم الرأسمالي ، هو النظام الديموقراطي ، او الجمهوري البرلماني ، الذي يرفع شعار المساواة تحت طابع شكلي محض . وتمر الرأسمالية في مراحل ، آخرها مرحلة الامبريالية ، حيث تتمركز الوسائل الاساسية للانتاج ، في ايدي حفنة ضيقة من اساطين رأس المال الكبار ، وتقوم الدول الرأسمالية الكبرى باقتسام العالم بحجة الاستعمار ، لتأمين الاسواق ، والحصول على المواد الاولية ، فتبدأ مع هذه المرحلة المنطلقات المادية الضرورية للقضاء على الرأسمالية ، واستبدالها بالاشتراكية .

هـ ـ التشكيلة الشيوعية : اكبر تحول اجتماعي في تاريخ الانسانية ، هو في نظر ماركس ، الانتقال من الرأسمالية الى الشيوعية . تشتمل العملية التاريخية لقيام الشيوعية على ثلاث مراحل : المرحلة الانتقالية ، ثم المرحلة الاشتراكية ، واخيرا المرحلة الشيوعية المنتهية .

في المرحلة الاولى تتم قيادة الطبقة العاملة ، وحزبها الماركسي ، للجماهير الكادحة ، من اجل القيام بالثورة الاشتراكية ، واقامة ديكتاتورية البروليتاريا ، وتحقيق الملكية الاجتماعية لوسائل الانتاج . وتتميز المرحلة الاشتراكية ، الى جانب الملكية العامة لوسائل الانتاج ، بالتعاون الرفاقي بين المتحررين من الاستغلال ، فيبقي المجتمع على الملكية الفردية لمواد الاستهلاك فقط ، التي لا تكون مصدرا للاستغلال ، ويسود مبدأ « **من لا يعمل لا يأكل** » . وعلى صعيد التوزيع يكون « **لكل حسب كمية ونوعية عمله** » . اما الشيوعية، فهي المرحلة المتقدمة من الاشتراكية ، التي ينتهي معها الصراع الطبقي، وتتم المساواة الاجتماعية بين اعضاء المجتمع جميعا ، ويحصل تطور اجتماعي عام ، على صعيد العلم والتقنية ، في مجتمع رفيع التنظيم ، كله من العاملين الاحرار الواعين ، فيتحقق المبدأ العظيم : «**من كل حسب طاقته ، ولكل حسب حاجته**» . ويرتبط الانتقال الى الشيوعية بنمو الوعي الشيوعي ، والتصفية النهائية لمخلفات القديم ، والغنى الروحي للمجتمع ، وازدهار العلم والثقافة .

تجدر الاشارة هنا ، الى ان الانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية ، يتم غالبا عن طريق الثورة البروليتارية ، لتحقيق ديكتاتورية البروليتاريا . لكن امكانية الانتقال سلميا الى الاشتراكيةممكنة ايضا ، عن طريق النضال الديموقراطي . وتكون الدولة ضرورية حيث يوجد الصراع الطبقي . على ان زوال الطبقات ، وخلق مجتمع لاطبقي ، يؤدي الى زوال الدولة . لكن وجود خطر عدواني خارجي يجعل بقاء الدولة ضروريا، فيمكن في هذه الحالة ان تزول ديكتاتورية البروليتاريا مع توفر الشروط الداخلية اللازمة لزوالها ، وتبقى الدولة حتى يتوفر القضاء على كل خطر للعدوان الخارجي ، اي عند انتصار الاشتراكية في العالم كله .

٧ ـ العدالة بين الرأسمالية والاشتراكية :

تعتمد الرأسمالية ، او الليبرالية ، نظام الاقتصاد الحر . فينادي الليبيراليون بعدم تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية ، حتى لا تعرقل مسيرتها ، لان الامور الاقتصادية تنتظم تلقائيا ، وبآلية طبيعية ، وفقا لمبدأ : « دعه يعمل . دعه يمر » .

يعلل آدم سميث تقلبات الاسعار في النظام الرأسمالي على الوجه التالي :

ان السعر الطبيعي لأية سلعة ، يساوي سعر كلفتها زائد الربح . لكن سعر السوق لهذه السلعة يتعلق بقانوني العرض والطلب . فعندما تندر السلعة ترتفع اسعارها فوق السعر الطبيعي ، وارتفاع الاسعار يشجع على انتاجها . وحيث يغزر انتاج سلعة من السلع يهبط سعرها تحت السعر الطبيعي ، مما يثني الناس عن انتاجها ، حتى اذا ما ندرت ، ارتفع سعرها من جديد . وهكذا ، وفقا للعرض والطلب ، فان سعر السوق يميل طبيعيا للقاء السعر الطبيعي .

وما قيل في تقلبات الاسعار ، يقال في الاجور ايضا . فالاقبال على حرفة يؤدي لانخفاض الاجور فيها ، وانخفاض الاجر يحد من الاقبال عليها ، حتى اذا ما انصرف العمال الى حرفة اخرى ارتفعت اجور الاولى، وهكذا دواليك.

واذا كان كل شيء يسير بآلية طبيعية ، في الاسعار والاجور ، فان دور الدولة يجب ان ينحصر في حماية الملكية الخاصة ، وانتقال المواريث . ان الليبيرالية الاقتصادية هي فلسفة الرأسمالية الصناعية ، التي انتصرت في القرن التاسع عشر .

ويمكن تعريفها بانها « **الملكية الخاصة لوسائل الانتاج** ».

وحيث ان قلة مميزة من الناس [١٤] يمتلكون المصانع والحقول ، والمؤسسات التجارية ، فقد ظهرت الطبقات الاجتماعية ، تبعا للعمل الذي يؤديه الناس في الدورة الاقتصادية . اما الطبقات الاساسية في المجتمع الرأسمالي فثلاث :

ـ طبقة الرأسماليين ، مالكي وسائل الانتاج ، المستثمرة بواسطة العمال المأجورين .

ـ طبقة الحرفيين الذين يملكون وسائل انتاج يستثمرونها بأنفسهم .

ـ وطبقة الاجراء ، الذين لا يملكون سوى قوة عملهم ، فيبيعونها للرأسمالي لقاء اجر معين .

اعتبر الليبيراليون ان النظام الديموقراطي يكفل المساواة بين الناس في الحقوق ، وان الانسان حر في ارتقائه الى طبقة افضل ، وتحسين اوضاعه ، كما يتحمل بسبب حريته مسؤولية فشله . ووفقا لنظرية الحركة الاجتماعية ، تردد الدعاية الاميركية بان باستطاعة كل اميركي ان يصبح مليونيرا .

لكن الليبيرالية لم تفِ بوعودها ، والحرية التي تحدثت عنها كانت اقرب الى الوهم . فالبطالة متفشية ، والفوارق بين الطبقات حادة ، والعامل المرغم على قبول الاجر الذي يفرضه الرأسمالي لا يمكن ان يصبح مالكا . اما مبدأ « **دعه يعمل دعه يمر** » ، فهو كما يقول جوريس [١٥] ، على طريقة « **الثعلب الحر في الخم الحر** » ، بمعنى تسليط القوي على الضعيف .

انطلق ماركس من الصراع الطبقي ، واستغلال البرجوازية الرأسمالية للطبقة العاملة ، عن طريق « فائض القيمة » ، ليقول بحتمية الانتقال الى الاشتراكية ، بناء على مقولته في المادية التاريخية ، المرتكزة على الديالكتيك الهيغلي ، القائل بان التناقضات هي محرك التاريخ . فالرأسمالية ستقضي على نفسها انطلاقا من تناقضاتها الداخلية ، المتمثلة في الازمات الاقتصادية ، والحروب ، والتمركز الاحتكاري الذي يؤدي الى تصفية صغار الرأسماليين عن طريق التلاعب بالرأسمال

---

(١٤) الصفوة كما يسميهم السيد محمد باقر الصدر .
راجع السيد محمد باقر الصدر ، فلسفتنا (دار التعارف ، بيروت ١٩٨٠) ص ٢٣ .

(١٥) (Jaurès. 1854 - 1914) مؤسس الحزب الاشتراكي الفرنسي ، وصحيفة L,humanité) .

الثابت . هكذا تحفر الرأسمالية قبرها بيديها ، ويتم الانتقال الى الاشتراكية ، حيث تتحقق المساواة والعدالة ، بزوال الطبقات الاجتماعية ، ومحو الفوارق ، والقضاء على الفقر والاستغلال ، وتخليص الانسانية من كابوس الحروب .

مقارنة :

بين افلاطون وماركس نقاط تلاق ، كما بينهما نقاط خلاف وتناقض . فأفلاطون مشهور بمثاليته ، حتى ان كلمة « مثال » اصبحت مرادفة عند البعض لكلمة « وهم » . بينما ماركس هو فيلسوف الواقعيةوالمادية .

يقول افلاطون : **ان المُثُل هي سبب وجود المحسوسات ، وان وجودنا الارضي سجن وظلام وشقاء ، فلنهرب منه الى عالم المُثُل .** ويقول ماركس ، **المادة هي الوجود الحقيقي ، ومبدأ الوجود العقلي ، والعالم المحسوس ليس ظلاماً الا بنظر الاوهام الدينية ، والميتافيزيقية ، فلنهرب من هذه الاوهام ، ونخلق سعادتنا الارضية الدائمة .**

لكنما وُجد بين المفكرين المعاصرين ، من ثار على المفهوم التقليدي للمثالية الافلاطونية ، واعتبر ان مثالية افلاطون في نظريته عن العدالة ، لا تُفقِدُ هذه النظرية واقعيتها العميقة . فأفلاطون ، انطلق من الفساد القائم في مجتمعه ، بشكل واقعي ، ورأى في الروح الديموقراطية ، ايامه ، ما رآه ماركس في الروح البرجوازية ، ايامه . ثم صوّر الصراع الطبقي بين الاغنياء والفقراء ، وطالب بالحد من الثروة ، وتحقيق المساواة والاشتراكية ، حتى انتهى الى المبدأ الاول من الاشتراكية الماركسية: « **لكل حسب مؤهلاته واستعداداته** ».

فالنظرة التقليدية الى أفلاطون ، ترينا بسهولة مثاليته المناقضة للواقعية الماركسية . لكن المفهوم التقليدي يشوه نظرية افلاطون ، لدرجة ان الفهم الحديث للنظرية الافلاطونية ، يخولنا الحديث عن الواقعية الافلاطونية والمثالية الماركسية (١٦) .

فماركس ، الواقعي في رؤيته للصراع الطبقي ، وفي ادراكه لشريعة التطور ، كان مثاليا في خلقه من الوجدان البروليتاري ، والثورة البروليتارية ، وديكتاتورية البروليتاريا ، ووسائل تحقيق مثالية . تظهر المثالية واضحة اذن في مفهوم ماركس

(١٦) كما يقول الاب الدكتور جيروم غيث في كتابه « افلاطون » (منشورات الجامعة اللبنانية ١٩٧٠) .

للثورة البروليتارية ، وهذه المثالية هي سبب فعالية الثورة الماركسية . اضافة الى ذلك ، فان الطرح الشيوعي هو طرح مثالي ، لانه سيحقق الفرد المثالي ، والمجتمع المثالي . ومثالية افلاطون شبيهة بهذه المثالية حين يقول : « **اذا تحققت الاشتراكية ، واضحى كل شيء مشتركا ، حتى العيون والآذان والايدي . . . لا احد يعود يرغب ان يعيش في غير هذا المجتمع** » .

ورغم اهمية هذه النظرة الحديثة ، للواقعية الافلاطونية والمثالية الماركسية ، تبقى نقطتان كبيرتان في الخلاف الافلاطوني الماركسي :

أ ـ ان اشتراكية افلاطون ، لم تتعدّ ، نظريا ، المرحلة الاولى من الاشتراكية الماركسية « لكل حسب مؤهلاته الطبيعية » . فلا زوال للفوارق رغم تخفيفها . هذه الفوارق التي ستمّحي تماما في مرحلة الشيوعية ، عندما يتحقق « لكل حسب حاجاته » .

ب ـ والنقطة الاهم ، هي الطريقة في تحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية ، فأفلاطون لا يؤمن بالعنف كوسيلة للاصلاح ، والاصلاح الحقيقي بنظره لا يُفرض بالقوة ، بل المهم ان ترضى الارادة بالاصلاح . كما يؤمن افلاطون ، ان الشر لا يزول نهائيا من هذا العالم ، فيضع حدا لتفاؤله ومثاليته . اما جدلية التحقيق الماركسية ، فهي جدلية ثورية ، وجدلية تحرير ،والتحرير والاصلاح قد لا يتمان الا بالقوة . وان حصل تحقيق العدالة بالطرق الديموقراطية ، فماركس لا يرضى بأقل من افناء الوجدان البرجوازي .

العدالة الاجتماعية في الاسلام :

قبل الاسلام سادت شرائع كثيرة . ففي العهود القديمة كانت شرائع البابليين ، متوّجة بشريعة حمورابي . كذلك كانت شرائع الاغريق ، وأهمها شريعة صولون . أما الشرائع الرومانية الشهيرة ، التي جمعها عشرة من أعيان الرومان ، في الألواح الاثني عشر ، فقد اعتبرها شيشرون نواةً للتشريع الروماني اللاحق ، وهي موجودة في كتب غايوس(١٧) .

إضافة لهذه التشريعات غير السماوية ، هناك أيضا شرائع سماوية سابقة

(١٧) راجع : صبحي المحمصاني ، اركان حقوق الانسان (دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧٩) ص .

للإسلام، نكتفي منها بالاشارة إلى النظرية الكاثوليكية ، التي بموجبها تساوي المسيحية بين الناس في القيمة الانسانية ، وفي الاحترام ، ولكنها لا ترى في عدم المساواة الاجتماعية ما يتعارض مع الدين .

ولا يوجد في المسيحية تشريع ثابت ، أو متكامل ، يحدّد مبادىء العدالة ، لا سيما التوزيعية منها . لكن أقوال يسوع المسيح ، وتعاليمه ، تشكل منطلقا لأحكام العدل . فمن أهم ما قاله السيد المسيح في مقت الأغنياء : « **وأيضا أقول لكم ، إنه لأسهل أن يدخل الجمل في ثقب الأبرة ، من أن يدخل غني ملكوت السماوات** »[١٨] .

وقد رُسمت خطوط العدالة ، في المسيحية ، إنطلاقاً من تعاليم الرسل ، وبالاستناد إلى قرارات البابوات . فالبابوات يدينون الماركسية لقولها بالمادية ، كذلك تدين الكنيسة الكاثوليكية الرأسمالية التي تستعبد الكادحين . ومع إقرارها بحق الملكية ، فإنها تجيز تدخّل الدولة لتحقيق العدل ، وتسمح بتشكيل اتحادات العمال للمطالبة بحقوقهم . وقد ذهب أحد البابوات[١٩] أبعد من ذلك ، فاعترف بشرعية بعض التأميمات في سبيل المصلحة العامة .

أما الاسلام ، فقد أتى بشريعة متكاملة ، تشكّل نظاماً تاماً ، فيه حلول لكافة المشاكل الاجتماعية .

والاسلام ليس عقيدة مادية ، ولا هي روحانية مجردة ، إنه دين دنيا وآخرة ، **دين عمل وتعبّد . وأعمق ما قيل فيه على الاطلاق ، على هذا الصعيد ، قول الامام علي بن أبي طالب : « إعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً » . هذا القول البليغ ، تدعمه الآية الكريمة : ﴿ وابْتَغِ فيمَا آتَاكَ اللّهُ الدّارَ الآخِرَةَ ، وَلاَ تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُنْيَا . . . ﴾**[٢٠] .

عدالة الاسلام

إن مطلب العدالة في الاسلام ، هو أمرٌ إلهي ، قبل أن يكون مطلباً إنسانياً ،

---

(١٨) نصري سلهب ، في خطى المسيح (دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٠) ص ٢٥٨

(١٩) البابا Pie XI الذي تولى مركز البابوية من سنة ١٩٢٢ حتى وفاته سنة ١٩٣٩ م .

(٢٠) سورة القصص ٢٨ ، ٧٧ ك .

فردياً أو اجتماعياً .

تقول الآية الكريمة :

إنّ الله يَأمُرُ بِالْعَدْلِ وَالاحْسَانِ ، وَإيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى ، وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمنْكَرِ وَالْبَغْي ، يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُون ﴾[٢١] .

وبالعودة الى الأشكال الثلاثة التقليدية للعدالة: التبادل، القصاص، والتوزيع، نرى للاسلام أحكاماً مبرمة على جميع هذه الصعد .

فقد جمع الاسلام أولاً ، في الآيات البينات التاليات الثلاث ، كل مظاهر عدالة التبادل ، إذ ورد في القرآن الكريم: ﴿ أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلاَ تَكُونُواْمِنَ الْمخْسَرِينْ * وَزِنُوْا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمْ * وَلاَ تَبْخَسُوْا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلاَ تَعْثَوْا في الأَرْضِ مُفْسِدِينْ ﴾[٢٢] .

وفيما يخص عدالة القصاص والعقاب ، وحيث نَحَتِ المسيحية فيها منحى مثالياً ، مع قول السيد المسيح : « من ضربك على خدك الأيسر فدر له الأيمن » ، فإن الاسلام قد اتخذ المنحى الواقعي ، الذي ينسجم مع طبيعة الانسان ، الانفعالية الأنانية ، والعقلانية التسامحية في آن . تقول الآية الكريمة :

﴿ . . . فَمَنِ اعتَدَى عَلَيْكُمْ فَاْعتَدُوا عَلَيهِ بمثل ما اعتدى عَلَيْكُمْ . . . ﴾[٢٣] .
لكن الله حرّم أن يعتدى إنسان عَلَى إنسان :

﴿ . . . وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِين ﴾[٢٤] .

والصفح والعفو محبّبان إلى الله تعالى ، مفضّلان عنده : ﴿ . . . وَإِنْ تَعْفُواْ وَتَغْفِرُواْ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمْ ﴾[٢٥] . ﴿ . . . وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبَ لِلتَّقْوَى . . . ﴾[٢٦] .

وفي دعوةٍ صريحةٍ للعفو عن المذنبين ، وتمييز العافين ومكافأتهم ، يقول تعالى :

---

(٢١) سورة النحل ١٦ ، ٩٠ ك .
(٢٢) سورة الشعراء ٢٦ ، الآيات ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ك .
(٢٣) البقرة ٢ ، ١٩٤ م .
(٢٤) المائدة ٥ ، ٨٧ م .
(٢٥) التغابن ٦٤ ، ١٤ م .
(٢٦) سورة البقرة ٢ ، ٢٣٧ م .

﴿ . . . وَجَنَّةٍ عَرْضُهاَ السَّماوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِنْ * . . . وَالْكَاظِمِيْنَ الْغَيظَ ، وَالْعَافِيْنَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحبُّ الْمُحْسِنِيْنْ ﴾[٢٧] .

وإذا كانت العدالة الجزائية ، المتعلقة بالزجر والعقاب ، أو القصاص ، قد أقرّتها كل المجتمعات الانسانية ، في كل زمان ومكان ، فإن تقدير الأخطاء والذنوب يختلف تبعاً للعقيدة ، وتبعاً للحضارة . صحيح أن المبدأ العام يقره الجميع ، فالكل يحرّم القتل والسرقة ، ويدعو للعمل الصالح ؛ لكن العقوبة التي تُفرض على المذنب ، لا تتعلق بنوع الذنب وحجمه فقط ، إنما ترتبط أيضاً بفرضية الجبر والالزام . فلا يُعتبر شخصٌ مرتكباً فعلاً لذنب أو جنحة ، تبعاً للقانون المدني الحديث مثلاً ، ما لم يكن ذلك الشخص حراً ، وفي كامل وعيه وقواه العقلية .

فاختلافات القيم والشرائع في المجتمعات ، تؤدي حتماً لاختلافاتٍ في أمور التحليل والتحريم . هكذا ، فإن بعض المجتمعات تحرّم من المآكل والمشارب ما تحلله مجتمعات أخرى (كاللحوم والمشروبات الروحية) . . . أما الاختلافات في أمور الزواج ، والعلاقات الجنسية ، وحرية المرأة ، فهي أكثر من أن تُعدّ.

والأهم من ذلك كله، التناقض الفاضح الذي يتمثّل في التعامل والتعاطي مع الغير ، تبعاً لاختلافات الظروف والانتماءات . فداخل المجتمع الواحد المتجانس ، يُعتبر وضعُ اليد على أموال الآخرين أو ممتلكاتهم ، سرقةً واغتصاباً يعاقب عليهما القانون . أما بين مجتمعين غير متجانسين ، وفي ظروف الحرب خاصة، فإن وضع اليد غنيمة. كما ان الاقدام على القتل في حالات السلم جريمة ، أما في حالات الحرب ، فتزهق الأرواح وتهدر الدماء ، ويسري الحرق والنهب والهدم والتشريد ؛ ولا حساب !

ولن ندخل في تفاصيل العدالة الجزائية في الاسلام ، فالخطوط العريضة للمسائل الفقهية المتعلقة بالموضوع معروفة ، من إقامة الحدّ على القاتل ، والسارق ، والزاني ، مثلاً ، والتفاصيل كلها موجودة في كتب الفقه . لذلك تكفينا الاشارة إلى أن الاسلام قد أقرّ مبدأ العقاب بشكل عام ، كمبدإٍ لازمٍ وضروري من أجل الحياة . قال تعالى :

﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُوْلِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونْ ﴾[٢٨] . ولا يقلّ

---

(٢٧) آل عمران ٣ ، ١٣٣ - ١٣٤ م .

(٢٨) سورة البقرة ٢ ، ١٧٩ م .

أهميـة عن إقرار مبـدأ العقاب ، وضـعُ الضوابط لـه ، وإلاّ ، فكيف تتحقق العدالـة فيه . قال تعالى :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِيْنَ لِلّهِ ، شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ، وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَـوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلـوُا . اعْدِلـوا هُـوَ أَقْـرَبُ لِلتَّقْـوَى وَاتَّقُـوا اللّهَ إنَّ اللّهَ خَبِيـرٌ بِمـا تَعْمَلُونْ ﴾[٢٩] . كما ان الدعوة لعدم التحيز واضحة في الآية الكريمة :

﴿ . . . وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونْ ﴾[٣٠] .

لقد سبق وناقشنا مفهوم المساواة في النقطة الرابعة من هذا الفصل ، معتبرين أن المساواة أساس العدالة وركيزتها . فكيف نظر الاسلام إلى هذه المسألة ، وهل هو يقر بالفروقات أم يعتبر الناس متساوين ؟

لنحاول رصد هذه المساواة ، في القرآن والحديث ، كما في الفرائض الدينية والمعاملات الدنيوية .

أ ـ في القرآن الكريم :

تركّز الآيـات القرآنيـة على نوعين من المسـاواة : مساواة في وحـدة النفس ، ومساواة في الحقوق والواجبات لا تفريق فيها إلّا بين الأتقياء والضالين .

قال تعالى في وحدة النفس :

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الذّي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ . . . ﴾[٣١]
وقال أيضاً :

﴿ ما خَلْقُكُمْ وَلاَ بَعْثُكُمْ إِلاَّ كَنَفْسٍ واَحِدَةَ . . . ﴾[٣٢] .

والمسلمون متساوون شرعاً في حقوقهم وواجباتهم ، لا يفـرق بينهم عرق ولا جنس ، لون أو نسب ، والتقوى وحدها هي أساس الكرامة في الاسلام :

---

(٢٩) المائدة ٥ ، ٨ م . وتفسير « لا يجرمنكم شنآن قوم على ألّا تعدلوا » ، أي ان لا يحملكم بُغضكم اوتدفعكم كراهيتكم لعدوكم على ألّا تعدلوا معه . فالعدل مطلوب إسلامياً حتى مع الأعداء .

(٣٠) سورة الانعام ٦ ، ١٥٢ م .

(٣١) النساء ٤ ، ١ م .

(٣٢) لقمان ٣١ ، ٢٨ ك .

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ . . . ﴾(٣٣) .

ب ـ في الحديث الشريف :

يأتي الحديث بعد القرآن ، موضحاً أو شارحاً أو مفصّلاً . هكذا شدد النبي محمد (صلعم) على قضية المساواة فقال :

« كلكم بنو آدم ، وآدم خلق من تراب . لينتهينّ قوم يفتخرون بآبائهم ، أو لَيكوننّ أهون على الله من الجعلان »(٣٤) .

ويقول أيضا :

« أنا أخو كل تقيّ ، ولو كان عبداً حبشياً . وبريء من كل شقي ، ولو كان شريفاً قرشياً »(٣٥) .

أما الحديث الشريف ، والشهير : **« لا فضل لعربي على أعجمي ، ولا لأبيض على أسود ، إلاّ بالتقوى »(٣٦) ، فهو تشديد وتأكيد على الآية الكريمة ﴿ . . . إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ . . . ﴾** ، ويتضمن نبذاً واضحاً لكل أنواع العنصرية .

ج ـ في الفرائض :

لا شيء أوضح دلالة على المساواة في الاسلام ، من تأدية الفرائض والقيام بالواجبات الدينية عند المسلمين . إنهم يتساوون في **الصلاة** ، يتساوون في **الصيام** ويتساوون في **أداء فريضة الحج** . وإذا كانت فريضة الصلاة إفرادية ، اللهم إلاّ صلاة الجماعة التي يؤدونها بشكل جماعي ، فإن فريضتي الصيام والحج فريضتان اجتماعيتان بكل معنى الكلمة . فالصائمون يمسكون عن الطعام في وقت واحد محدد ، ويفطرون في وقت واحد محدد ، ويعيشون كلهم إحساسات الجوع

(٣٣) سورة الحجرات ٤٩ ، ١٣ م .
(٣٤) السيرطي ، الجامع الصغير ، رقم ٦٣٦٨ .
(٣٥) انظر : عبد الرحمان عزام ، الرسالة الخالدة ، (القاهرة ، ١٩٤٦ م) ، ص ١٤٣ .
(٣٦) الطبراني ، المعجم الكبير ، (مصر ، ١٣٦٧ هـ) طـ ٥ ، ص ٢٢٦ .

والشبع ، وأحاسيس الصبر والعفة والالتزام ، لا فرق بين مسلم ومسلم ، من مشارق الأرض إلى مغاربها . والذين يحجون إلى مكة المكرمة ، وبيت الله الحرام ، يطوفون ، ويحرمون ، لا تستطيع أن تميِّز فقيرهم من غنيهم ، ولا صغيرهم من كبيرهم .

د ـ في المعاملات : :

تُلاحظ هذه المساواة في الحقوق والواجبات ، وفي وحدة القضاء والقانون . فلقد ورد في صحيح مسلم ، عن النبي (ﷺ) قوله : **وأيم الله ، لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها »**(٣٧) . . وهذه المساواة في المعاملات الدنيوية لا تطال المسلمين وحدهم ، بل الذميين أيضاً ، الذين لهم نفس الحقوق ، وعليهم نفس الواجبات في المجتمع الاسلامي ، باستثناء واجب الخدمة العسكرية ، الذي يُعفى منه الذميّ مقابل ضريبة تسمى الجزية . أما الوظائف العامة فلم تُستثنَ البتة من مبدأ المساواة ، وقد شغل غير المسلمين ، وظائف ومراتب عالية في الدولة الاسلامية وفي تاريخ « الخلافات » الاسلامية .

صحيح أن المساواة أساس العدالة ، لكن توزيع حصص متساوية على أشخاص غير متساوين في بعض الحالات ظلم . والفروقات الطبيعية بين الناس ، في الامكانات والمقدرات ، لا يستطيع إنكارها أحد ؛ لذلك لم يجمع الناس على مبادىء موحدة وثابتة في عدالة التوزيع ، لا بل تعمقت الخلافات بين الأفراد ، كما بين المجتمعات والشعوب ، وتضخمت ، لدرجة الصراعات على كافة الصعد ، وصولا إلى الحروب الدامية .

والاسلام ، كما سبق وأشرنا ، هو دين دنيا وآخرة . لذلك كان حل المشكلة عن طريقه على المستويين : الواقعي المادي من جهة ، والمعنوي الأخلاقي من جهة ثانية .

فمصلحة الانسان الفرد ، ليست في النظرة المادية للحياة فقط ، التي تفترض أن الحياة الدنيا هي كل ما في الحساب ؛ إنما هي أيضا ، في النظرة المعنوية ، وفي الاحساس الخلقي ، باعتبار أن الحياة الدنيا هي مقدمة تمهيدية لحياة اخروية ، وأن السعادة في الثانية تكون على مقدار السعي في الحياة الدنيا المحدودة .

---

(٣٧) صحيح مسلم ، ج ٥ ، ص ١١٤ .

فالذي يضمن المصلحة الشخصية للانسان ، ليست مكتسباته في حياته الدنيا وحدها ، إنما أيضاً ، وبشكل أهم ، تحصيل رضا الله ، طمعاً في الآخرة ، وهذا هو الفهم المعنوي ، والخلقي ، للحياة الانسانية ، الذي يحقق التوازن الفردي في المجتمع ، ويقود السفينة الانسانية إلى ساحل الحق والعدالة .

فالعنوان العريض في النظام الاسلامي هو : **تحقيق الاعتبار للفرد وللمجتمع معاً ، وتأمين الحياة الفردية والحياة الاجتماعية بشكل متوازن** . فلا الفرد هو القاعدة الأساسية في التشريع ، ولا المجتمع هو الشيء الوحيد الذي يؤخذ بعين الاعتبار ، إنما الحل يتوقف على التوفيق التام بين الدوافع الذاتية الفردية ، والمصالح الاجتماعية العامة[٣٨] .

نفصّل هذه العناوين فنقول : إن من صفات الاسلام الأساسية ، الصفة الاجتماعية . فبالاضافة لاهتمام الآسلام **بعلاقة الانسان بربه ، يهتم أيضا بعلاقة الانسان بالانسان** ، فيتطرق إلى أسس الحياة الاجتماعية في الاخلاق والمعاملات . وتظهر الصفة الاجتماعية للاسلام ، في المبادى الأساسية الثلاثة التالية :

١ ـ مبدأ تقييد الحقوق الفردية بحقوق المجتمع ، والمصلحة العامة .

٢ ـ مبدأ ارتباط قواعد العدالة بقواعد الأخلاق والاحسان .

٣ ـ ومبدأ تأمين التكافل الاجتماعي ، والضمان الاجتماعي ، بواسطة نظام الزكاة ، وحق الجماعة في موارد الدولةالعامة .

المبدأ الاول : لقد أقرّ الاسلام جملة حقوق الانسان في الحريات ، والتي من أهمها :

أ ـ **الحرية الشخصية** ، وقد قدرها الله، فجعلها ثمناً يدفعه الآثمون للتكفير عن مآثمهم ، وذلك عندما فرض على مرتكبي القتل تحرير رقاب العبيد . قال تعالى : ﴿ **وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَأً ، وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ، وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلى أَهْلِهِ ، إِلاَّ أَنْ يَصَّدَّقُوا . فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ، وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَنْهُمْ مِيْثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ** . . . ﴾[٣٩] .

---

(٣٨) راجع : السيد محمد باقر الصدر ، فلسفتنا (دار التعارف ، بيروت ١٩٨٠) رسالة الدين ص ٤٦ .
(٣٩) سورة النساء ، ٤ ، ٩٢ م .

وكان الخليفة الثاني ، عمر بن الخطاب ، يقول : « متى استعبدتم الناس ، وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا » .

ب ـ حرية الفكر والمعتقد : وليس هناك أدلّ عليها من مواثيق التعامل مع أهل الكتاب ، ومع غير المؤمنين ، وحتى مع الكافرين . قال تعالى في حسن التعامل :

﴿ ادْعُ إلى رَبّكَ بِالحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ، وجَادلهم بالتي هِيَ أحْسَنُ . . ﴾ (٤٠) .

وقال في النهي عن استعمال القوة في الهداية : ﴿ لاَ إكْراهَ فِي الدّينْ . . . ﴾(٤١) .

وفي المشيئة الالهية في ذلك : ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُكَ لآمَنَ مَنْ فِي الأرْضِ كُلُهُمْ جَميعاً ، أفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينْ ﴾(٤٢) .

وقد حدّد دور الرسول الكريم بقوله : ﴿ . . . وَمَا عَلَى الرّسُولِ إلاّ الْبَلاَغُ المُبِينْ ﴾ (٤٣) .

وفي مخاطبة الكافرين : ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينْ ﴾(٤٤) .

وفي تقريب المؤمنين من أهل الكتاب : ﴿ إنّ الّذِيْنَ آمَنوُا والّذِيَن هَادُوا ، والنّصَارِيَ والصابئِينَ ، مَنْ آمَنَ بالله واليَوْمِ الآخِرِ وعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أجْرُهُمَ عِنْدَ رَبّهِمْ وَلاَ خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونْ ﴾(٤٥) .

فالاسلام في توسّعه وانتشاره ، استعمل الحكمة والموعظة الحسنة . وقد سمح بحرية الأديان داخل المجتمع الواحد . كما سمح

(٤٠) النحل ١٦ ، ١٢٥ ك .
(٤١) سورة البقرة ٢ ، ٢٥٦ م .
(٤٢) يونس ١٠ ، ٩٩ ك .
(٤٣) العنكبوت ٢٩ , ١٨ ك .
(٤٤) الكافرون ١٠٩ , ٦ ك .
(٤٢) يونس ١٠، ٩٩ ك .
(٤٣) العنكبوت ٢٩ ، ١٨ ك .
(٤٤) الكافرون ١٠٩ ، ٦ ك .
(٤٥) البقرة ٢ ، ٦٢ م .

بالزواج من الكتابية مع الابقاء على عقيدتها[٤٦] .

ج ـ حرية التعلّم والتعليم ، وقد أثبتتها الآيات الكريمة ، والأحاديث الشريفة التالية :

قال تعالى : ﴿ ... وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً ﴾ [٤٧].

وقال أيضاً : ﴿ ... يَرْفَعْ اللّهُ الّذِينَ آمَنُوا مِنْكُم والّذِيْنَ أُوْتُوا العْلمَ دَرَجَاتْ ﴾[٤٨] .

و﴿ ... قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالّذينَ لا يَعْلَمون .. ﴾[٤٩] .

وفي الحديث الشريف ، قال الرسول الكريم : « **الحكمة ضالة المؤمن ، فحيث وجدها فهو أحق بها** » وقال(ﷺ) : « **اطلبوا العلم ولو في الصين** » .

و « **طلب العلم فريضة على كل مسلم** » .

و« **العلماء ورثة الانبياء** »[٥٠].

د ـ **حرية التملّك** : وقد أقرها الاسلام بشكل مميزّ ومختلف عن النظامين الاشتراكي والرأسمالي . وحفظها بالحق في الارث ، والقوانين الشرعية المنزلة ، والمتعلقة بتوزيع المواريث .

قال تعالى : ﴿ يَا أَيُهَا الّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَاَلَكُمْ بَيْنَكَم بالْبَاطِلِ ... ﴾[٥١] .

وحرية التملّك كباقي الحريات ، الشخصية وغيرها ، يقيّد الشرع استعمالها بحقوق المجتمع العليا ، أي بالمصلحة العامة ، والصالح العام . فالحريات التي يؤدي استعمالها لالحاق الضرر بالغير ، تُمنع لسوء الاستعمال ، وهذا المنع تبناه وأقره القانون المدني الحديث .

كما يمكن للدولة الاسلامية أن تجبي الضرائب ، وأن تستملك

(٤٦) راجع : صبحي المحمصاني ، اركان حقوق الانسان (دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٩) ص ١٣٩ .
(٤٧) سورة طه ٢٠ ، ١١٤ ك .
(٤٨) المجادلة ٥٨ ، ١١ م .
(٤٩) الزمر ٣٩ ، ٩ ك .
(٥٠) راجع : صبحي المحمصاني ، اركان حقوق الانسان ، ص ١٩٥ ـ ١٩٨ .
(٥١) سورة النساء ٤ ، ٢٩ م .

الأملاك الخاصة ، وذلك في سبيل الصالح العام . ولو كانت الحرية مطلقة غير مقيّدة لارتاح المرابون والمحتكرون ، لذلك مُنِعت النشاطات الاقتصادية والاجتماعية التي تعيق تحقيق القيم ، وتضر بالمثل الاسلامية ، كالربا ، والاحتكار ، والغش وغير ذلك .

قال تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً . . . ﴾(٥٢) .

وقال أيضاً : ﴿ . . . وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبا . . . ﴾(٥٣) .

وفي الحديث الشريف : « لا يحتكر إلاّ خاطىء » و« الجالب مرزوق والمحتكر ملعون » و« ليس منّا من غشّ »(٥٤) .

وحيث أن متطلبات العدالة الاجتماعية تختلف باختلاف الظروف الاقتصادية للمجتمع ، فقد وضعت الشريعة مبدأ إشراف ولي الأمر ، وتدخّل الدولة ، لحماية المصالح العامة ، وضمان تحقيق العدالة على مرّ الزمن(٥٥) .

المبدأ الثاني : ترتبط قواعد العدالة في الاسلام بقواعد الأخلاق ، لا سيما الاحسان . يقول تعالى :

﴿ إِنَّ اللَّه يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاحْسَانِ ﴾

وقواعد الأخلاق هي قواعد التمييز بين الخير والشر ، بين المسموح به والممنوع ، وشرعا بين الحلال والحرام . من أهم مطالب العدالة الأخلاقية : الأمانة ، والوفاء بالعقود . يقول تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقودِ . . . . ﴾(٥٦) . و﴿ . . . وَأَوْفُواْبالعَهْدِ إِنَّ العَهْدَ كَانَ مَسْؤُولَاً ﴾(٥٧) .

كما أن الأمر صريح بتأدية الأمانات إلى أهلها : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ

---

(٥٢) سورة آل عمران ٣ ، ١٣٠ م .

(٥٣) البقرة ٢ ، ٢٧٥ م .

(٥٤) راجع : صبحي المحمصاني ، في دروب العدالة ، ص ١٢٣ ـ ١٤١ .

(٥٥) السيد محمد باقر الصدر ، اقتصادنا ، ص ٢٦٢ .

(٥٦) سورة المائدة ٥ ، ١ م .

(٥٧) الاسراء ١٧ ، ٣٤ ك .

أَنْ تُؤَدّوا ٱلأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا ، وَإِنْ حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ . . . ﴾(٥٨) .

وإذا كانت العدالة تقوم على إعطاء كل ذي حقٍ حقه ، أي إعطاء الغير ما له ، فإن الاحسان يتجاوز العدالة ، ويتقدمها ، عندما يبغي الإنصاف ، أي إعطاء الغير ما يحتاجه مما لا تقره العدالة القانونية ، كأن نعطي الغير من حقنا ، أي من ما لنا .

فالاحسان يتعدى العدالة ، وينصف الناس حيث لا تنصفهم قواعدها . يتجلى ذلك في الاسلام بالتشجيع على البر ، وعمل الخير والصالحات . يقول تعالى : **﴿ . . . لِكُلٍ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً . . . فَاسْتَبِقُواْ ٱلخيرْاتَ إِلَى اللّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً . . . ﴾**(٥٩) .

وقال أيضاً : **﴿ إِنّ الّذِيْنَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ هُمْ خَيْرُ ٱلْبَرِيّةِ ﴾**(٦٠) .

أما قمة التشجيع على البر والاحسان ، فتتجلى في الآية الكريمة : **﴿ . . . وَجَنّةٍ عَرْضُهَا السّمٰوَاتُ والأَرْضُ أُعِدّت لِلْمُتّقِيْنْ * الّذيْنَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرّاءِ والضرّاءِ وَٱلْكَاظِمينَ ٱلْغَيْظَ وَٱلْعَافِيْنَ عَنِ النّاسِ واللّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينْ ﴾**(٦١) .

المبدأ الثالث : ترتكز الصورة الاسلامية للعدالة الاجتماعية ، كما يقول السيد محمد باقر الصدر ، على مبدأين عامين ، هما : **مبدأ التكافل العام** ، ومبدأ **التوازن الاجتماعي** . واذا ما تحقق هذان المبدان ، تحققت القيم الاجتماعية العادلة ، ووُجد المثل الاسلامي للعدالة الاجتماعية(٦٢) .

وتنحصر مسؤولية الدولة الاسلامية على هذا الصعيد ، في تأمين الضمان والتوازن الاجتماعيين .

ففي الضمان الاجتماعي ، فرض الاسلام على الدولة ضمان

---

(٥٨) النساء ٤ ، ٥٨ م .

(٥٩) سورة المائدة ٥ ، ٤٨ م .

(٦٠) البيّنة ٩٨ ، ٧ م .

(٦١) آل عمران ٣ ، ١٣٣ ـ ١٣٤ م .

(٦٢) انظر : السيد محمد باقر الصدر ، اقتصادنا ، ص ٢٦٥ .

معيشة أفراد المجتمع الاسلامي ضمانا كاملاً . وهذا المبدأ في الضمان يرتكز على أساسين اثنين :

ـ نظام التكافل العام ،

ـ وحق الجماعة في موارد الدولة عامة .

يقتضي نظام التكافل العام الاجتماعي ، ضمان إشباع الحاجات الحياتية والملحة للفرد . وللدولة حق إكراه المسلمين على القيام بواجباتهم في كفالة المحتاجين والعاجزين .

محور نظام التكافل ، **نظام الزكاة** ، الذي هو عبارة عن تطبيق عملي لعدالة التوزيع في الاسلام . والزكاة ركن من أركان الاسلام الخمسة ، كانت في الأصل صدقة ، ثم نظمتها الدولة الاسلامية كضريبة على الأغنياء لصالح الفقراء .

قال تعالى : **﴿إنّما الصدقاتُ لِلْفُقَرَاءِ ، وَالْمَسَاكِيْنَ ، وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهاَ ، وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ ، وَفِي الرِّقَابِ ، وَالْغَارِمِينَ ، وَفِي سَبِيْلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فريضةً منَ اللهِ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾**[٦٣] .

والزكاة واجب شرعي ، ينفذه الأغنياء الذين في أموالهم حق معلوم للمحرومين : **﴿ وَالّذِينَ في أَمْوَالِهِمْ حَقٌ مَعْلُومٌ * لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴾**[٦٤] .

وعندما لا تكفي الزكاة لسد حاجة الفقراء والمحتاجين ، يتوجب على الدولة الاسلامية أن تفرض على الأغنياء ما يكفي حاجة الفقراء . قاله ابن حزم ، مستنداً إلى الآية الكريمة : **﴿ فَأْتِ ذَا القُربَى حَقَّهُ والمِسْكِينَ وابْنَ السَّبِيلِ . . . ﴾**[٦٥] .

وقد فصّل الامام علي بن ابي طالب المسألة بقوله : **« إن الله تعالى قد فرض على الأغنياء في أموالهم بقدر ما يكفي فقراءهم . فإن جاعوا ، أو عَرُوا وجَهِدوا ، فبمنع الأغنياء . وحقّ على الله تعالى أن يحاسبهم يوم القيامة ويعذبهم عليه »**[٦٦] . وقال الصحابي أبو ذر

---

(٦٣) سورة التوبة ٩ ، ٦٠ م .

(٦٤) المعارج ٧٠ ، ٢٤ ـ ٢٥ ك .

(٦٥) الروم ٣٠ ، ٣٨ ك .

(٦٦) انظر : صبحي المحمصاني ، اركان حقوق الانسان ، ص ٢١٤ .

الغفاري ، محرضاً الفقراء الجياع على أخذ حقهم : « **عجبت لمن يجوع ، كيف لا يشهر سيفه ويخرج إلى الناس** » .

والزكاة تجب في الماشية والزرع والثمار ، كما تجب أساساً في الذهب والفضة (بمقدار ٢,٥ بالمئة من النصاب) ، أما الأوراق النقدية فقد أوجب فيها الامامية الخُمس ، وذلك في كل ما يزيد عن مؤونة السنة(٦٧) .

أما آليّة فريضة الزكاة ، فتهدف إلى منع اكتناز النقد . وهي إذ تتكرر على النقد المجمّد كل عام ، يمكنها أن تستوعب النقد المكتنز كله ، إذا طال اكتنازه عدة سنين . وقد حرّم الله اكتناز الذهب والفضة ، وهدّد القرآن الذين يكتنزونها بالنار :

﴿ . . . وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنْفِقُونَهَا فِيْ سَبِيلِ اللّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِيْ نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىَ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَاكَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُواْ مَاكُنْتُمْ تَكْنِزُونْ ﴾(٦٨) .

الأساس الثاني للضمان الاجتماعي ، هو حق الجماعة في مصادر الثروة . وعلى هذا الأساس تكون الدولة الاسلامية مسؤولة بصورة مباشرة عن ضمان معيشة المعوزين والمحتاجين والعاجزين ، بصرف النظر عن الكفالة الواجبة على المسلمين الأغنياء أنفسهم . أما الطريقة فتكون في إيجاد بعض القطاعات العامة في الاقتصاد ، التي تتكون من موارد الملكية العامة ، وملكية الدولة ، لكي تكون هذه القطاعات ، إلى جانب الزكاة ، ضماناً لحق الضعفاء ، وحائلاً دون احتكار الأقوياء للثروة ، ورصيداً للدولة يمدها بالنفقات اللازمة للضمان الاجتماعي ولمنح كل فرد حقه في العيش الكريم . للجماعة كلها إذاً حق الانتفاع بثروات الطبيعة ، وهذه مسؤولية الدولة ، والهدف ضمان كفاية العاجزين والمعوزين .

وتكتمل صورة العدالة الاجتماعية الاسلامية ، عندما يتحقق

---

(٦٧) راجع : محمد جواد مغنية ، الفقه على المذاهب الخمسة (دار التعارف ، بيروت ١٩٨٢) الطبعة السابعة ، ص ١٧٣ .

(٦٨) سورة التوبة ٩ ، ٣٤ ـ ٣٥ م .

التوازن الاجتماعي .

والمقصود بالتوازن الاجتماعي ، حل مشكلات التفاوت والفروقات الطبيعية ، التي سبق الحديث عنها في النقطة الرابعة من هذا الفصل ، والتي تشير إلى اختلافات وفروقات طبيعية بين الناس ، في مختلف الصفات ، النفسية ، والفكرية ، والجسدية .

ولما كان الاسلام يقر بهذه الفروقات ، ويقر في الوقت ذاته بأن العمل أساس الملكية ، لذلك فهو يسمح بظهور التفاوت بين الأفراد في الثروة .

لكن الاسلام الذي يقر بالتفاوت في مستوى الدخل ، يعمل على تحقيق التوازن في مستوى المعيشة . هذا التوازن ، معناه أن يكون المال موجوداً لدى أفراد المجتمع ، ومتداولا بينهم ، لدرجةٍ تتيح لكل فرد أن يعيش في المستوى العام الطبيعي ، بحيث لا يكون التفاوت في المعيشة بحجم التفاوت في الدخل . فيقبل التفاوت المعيشي في الدرجة ، ولا يُقبل عندما يتحول إلى تناقضٍ كلي ، كالتناقضات المعيشية الصارخة الموجودة في المجتمع الرأسمالي .

عن طريق التوازن الاجتماعي ، يمكن إلحاق الأفراد المتخلفين ، بالمستوى المعيشي الأعلى ، الذي يؤمن لهم مزيداً من الرفاهية . إنها محاولة دائمة للقضاء على الفقر والعوز . هدفها توفير الغنى للجميع .

ولا يتحقق ذلك بسرعة وسهولة ، لكنها مهمة الدولة الاسلامية ، ومشروعها ، الذي يتحقق تدريجياً مع الزمن ، وتبعاً لاختلافات الظروف ، بإمكانات فريضة الزكاة ، وعطاءات الاحسان ، واستثمارات القطاعات العامة ، والتكامل في تطبيق بنود الشريعة .

٩ ـ الاسلام ، بين الديموقراطية الرأسمالية والاشتراكية الماركسية :

اعتادت فئات من الناس المسيّسين ، في العالمين العربي والاسلامي ، وتبعاً للظروف والمناخات السياسية والاجتماعية ، أن تصنّف الاسلام ، تارة بواقعه الرأسمالي ، وطوراً بميوله الاشتراكية ، مستفيدة من هذا التصنيف ، كل فئة في

خطها السياسي ، لاستقطاب الجماهير المؤيّدة ، ودعم الخط الذي تنتهجه .

وقد غالوا احيانا في ذلك. فجعل البعض الاسلام رأسمالياً، إضافة لربط عالم الديموقراطية الرأسمالية بعالم المتدينين والمؤمنين . كما جعل البعض الآخر الاسلام إشتراكياً ، منطلقاً في اعتباره هذا ، من واقع الاستعمار والسيطرة الرأسمالية ، على مقدرات العالم العربي والاسلامي ؛ فقامت الدعوات ، والثورات ، لتحرير هذين العالمين ، وإقامة الأنظمة الوطنية . وقد كتب الكثيرون في اشتراكية الاسلام ، مستندين في كتاباتهم إلى كل ما يعارض الرأسمالية ويناقضها في الشريعة الاسلامية .

هذان الموقفان متناقضان تماماً ، عملياً وميدانياً ، إلاّ أنهما يلتقيان في نقطة بالغة الأهمية ، ألا وهي تذويب العقيدة الاسلامية في الايديولوجيات الأخرى ، وتحديداً **الاديولوجية الديموقراطية الرأسمالية الغربية ، والايديولوجية الاشتراكية الماركسية للعالم الاشتراكي الشرقي .**

هذان موقفان في جانب ، وفي جانب آخر موقفان آخران ، يلتقيان على وحدةِ وخصوصيةِ العقيدة والشرع الاسلامي ، ويطرحان الاسلام بديلاً عن الايديولوجيات الأخرى ، لاعتبارات القوة والمناعة في النظام الاسلامي ، كونه نظاماً إلهيا يجب أن يكون كاملاً وخالياً من النواقص والثغرات .

إلاّ أن هذين الموقفين ، الممثلين للجانب الآخر ، يختلفان في الموقع والدرجة .

فأحدهما توفيقي ، يقول بخصوصية الاسلام ، ويحاول جاهداً في الوقت عينه ، البحث عن نقاط التلاقي مع الايديولوجيات الأخرى ، وإظهار الاسلام غير متناقض مع باقي الأديان ، ولا مع التطور العلمي ، وهو لا يعادي الرأسمالية غير المتسلطة ، وغير المعتدية ، كما أنه يتلاقى مع الاشتراكية في كثير من التطلعات الرامية إلى رفع الظلم وتحقيق العدالة الانسانية .

أما الموقف الآخر ، الأشد صلابة ، وأحياناً تصلباً ، فهو القائل بالخصوصية الاسلامية الغنية ، والقادرة على استيعاب نفسها واستيعاب الغير . إسلام فيه حلول لمشاكل المسلمين وغير المسلمين ، ونهج سياسي واجتماعي تحت شعار « لا شرقية ولا غربية » .

وحيث أن الاطار المحدّد لهذا العمل لا يسمح ، في مجاله ، بتوسيع البحث

في هذه النقاط ، لذلك ، وبعيدا عن أي توجيه سياسي للبحث ، اللهم إلّا القول بنبذ العنف ، واحترام الانسان أينما كان ، كطاقةٍ وكقيمة فكرية وجمالية ، يمكن القول بأن الاسلام هو الاسلام .

الاسلام ليس رأسمالياً ، رغم قوله بالحرية وسماحه بالملكية الخاصة . والاسلام ليس إشتراكياً ، رغم قوله بالمساواة وتقييده للحريات الشخصية في سبيل الصالح العام . ففي حين يعمل الرأسماليون **بنظام الاقتصاد الحر** ، ويدينون تدخّل الدولة في شؤونهم حتى لا يعيق هذا التدخل الدورة الاقتصادية ، ويحصرون دورها في حماية الملكية الخاصة وتأمين انتقال المواريث ، لا يسمح الاسلام بالحرية إلّا بمقدار ما تخدم المصلحة العامة . لذلك فهو يقيّد الحريات ، والحقوق ، لصالح المجتمع والمنفعة العامة ، فيحرّم الربا ، والغش ، والاحتكار ، ويمنع الاسراف .

وفي حين يعمل الاشتراكيون الماركسيون **على منع الملكية الخاصة** ، وتأميم وسائل الانتاج ، فإن الاسلام لا يقبل بنزع الملكية الفردية ، ولا يلغي الحق في الأرث ، بل يقر ذلك وينظمه ويقننه ، ويعتبر العمل أساس الملكية ، ويشجع المبادرة الفردية كحافزٍ على الانتاج .

وحيث يستحيل تفصيل كل هذه الموضوعات ، في كتابنا هذا ، ولا ضرورة لتفصيلها أصلاً ، طالما يمكن الرجوع إليها مفصّلة في كثير من المؤلفات المهمة ، والتي على رأسها ، ربما ، كتاب « **اقتصادنا** » للسيد محمد باقر الصدر ؛ نكتفي بإيراد النقاط المميّزة للاسلام ، عن الرأسمالية والاشتراكية ، كأمثلة مختصَرة على مستوى **الملكية والحاجة** ، وذلك ضمن إطار عدالة التوزيع .

مبدأ الملكية :

تؤمن الرأسمالية بالملكية الخاصة ، وتسمح للأفراد بملكية مختلف أنواع الثروة . ولا تعترف بالملكية العامة إلّا عند الضرورة ، وحيث توجب التجربة تأميم هذا المرفق أو ذاك .

وتؤمن الاشتراكية ، على العكس تماماً ، بالملكية العامة لكل أنواع الثروة في البلاد . ولا تعترف بالملكية الخاصة إلّا شذوذاً واستثناءً وعند الضرورة .

أما الاسلام ، فلا الملكية الخاصة عنده هي المبدأ ، ولا الملكية العامة الاشتراكية هي المبدأ أيضاً . إنه يقّر بمبدأ الملكية المزدوجة ، ويأخذ بالأشكال

المختلفة للملكية في وقت واحد . إنه يؤمن بالملكية الخاصّة ، وبالملكية العامة إضافة إلى ملكية الدولة . ولكل شكل من أشكال الملكية هذه حقلها الذي تعمل فيه ، دون أن يكون أي شكل من اشكالها شذوذاً ، أو استثناء اقتضته الظروف.

والاسلام يقرر الأشكال المختلفة للملكية ، بخصوصيته الاسلامية التشريعية ، ودون أن يكون مزيجاً من الرأسمالية (التي عدّلت كثيراً من مواقفها وبدأت تأخذ بفكرة التأميم) ومن الاشتراكية (التي أعادت النظر بموقفها من الملكية الخاصة ، لا بل هي اليوم ، مع بيرويسترويكا غورباتشوف ، التي لم تتضح معالمها كاملة بعد ، تعيد النظر في بنائها كله . .).

مبدأ الحاجة ودورها :

سبق وقلنا إن العمل أساس الملكية . والناس يعملون مبدئياً بغية سد حاجاتهم .

على أساس الحاجة ، يمكننا التمييز بين ثلاث فئات من الناس في المجتمع : **فئة تتمتع بمواهب وطاقات وتستطيع تحصيل ما يفيض عن حاجتها ، وفئة تعمل فتسد حاجاتها الضرورية ، وفئة ثالثة لا تعمل ، أو هي تعجز عن العمل ، وبالتالي عن سد حاجاتها .**

وعلى أساس الاقتصاد الاسلامي ، تعتمد الفئة الأولى في حياتها على العمل وحده ، كون الانتاج يفيض عندها عن الحاجة ، وتعتمد الفئة الثانية **على العمل والحاجة معاً** ، لأن العمل يؤمن لها الضروري وتبقى الحاجة لزيادة الدخل وتأمين الكماليات . بينما تعتمد الفئة الثالثة على الحاجة وحدها ، وتحصل على نصيبها من التوزيع على أساس هذه الحاجة ، وفقاً لمبادىء الضمان والتكافل الاجتماعي .

ان الاسلام ، إذ يعتمد في اقتصاده على ركيزتي العمل والحاجة معاً ، يفتح عن طريق العمل (الذي هو أساس الانتاج والملكية) المجال لظهور الطاقات والمواهب ، والتحفّز للتنافس وزيادة الانتاج . في حين أن المجتمعات التي تعتمد الحاجة وحدها كأساس للتوزيع ، تجمّد الدوافع الطبيعية ، الباعثة على الجد والنشاط عند الانسان . وعن طريق مبدأ الحاجة يضمن الاسلام حق الفئة الثالثة العاجزة عن العمل والانتاج .

لنحاول المقارنة ، على أساس هذا التقسيم الفئوي ، بين الاسلام من جهة ،

وبين كل من الاشتراكية ، والشيوعية ، والرأسمالية من جهة ثانية .

في المرحلة الأولى من الاشتراكية الماركسية يُطبق مبدأ من لا يعمل لا يأكل ، وأن « من كل حسب طاقته ولكلٍ حسب عمله » ذلك يعني اعتماد العمل وحده ، دون الحاجةً ، كأساس للتوزيع . فكيف تحل مشكلة العاجزين عن العمل ، والذين يعتمدون مبدأ الحاجة أساساً للعيش ؟ نحن نفهم طبعاً من هو المقصود بعبارة « من لا يعمل لا يأكل » ، وأنه لا مجال للمقارنة هنا بين الذين لا يعملون لعجز طبيعي ، بسبب المرض أو الاعاقة ، وبين الذين يمتنعون عن العمل استكباراً واستغلالاً للكادحين . إن من شأن هذا المبدأ « لكل حسب عمله » في هذه المرحلة ، أن يوقع في اليأس الفئة الثانية ، التي تزرع آمالها في مبدأ الحاجة لتحسين أوضاعها .

وفي المرحلة الشيوعية ، يُعتمد مبدأ « من كل حسب طاقته ولكلٍ حسب حاجته » . إن اعتماد الحاجة وحدها هنا كأساسٍ للتوزيع ، وإن كانَ رحمة للمعوزين والعجّز ، إلاّ أنه يقتل الدوافع الشخصية للعمل ، ولزيادة الانتاج . وإن كان هذا المبدأ منعشاً للفئة الثالثة من المجتمع ، إلاّ أنه يقضي على الفئة الأولى ويجمّد فيها التوثّب والتحفّز .

أما النظام الرأسمالي ، فهو نقيض الاسلام تماماً . ليس فقط بسبب كونه يعتمد مبدأ العمل دون الحاجة ، في التوزيع ، إنما بسبب الدور السلبي الذي تلعبه الحاجة فيه ، لأن الأفراد في المجتمع الرأسمالي ، ووفقاً لقانون العرض والطلب ، كلما اشتدت بهم الحاجة كلما انخفض نصيبهم من التوزيع . فالعمال مثلاً ، كلما عرضوا قوة عملهم لرب العمل ، كلما انخفض أجرهم وازدادوا عوزاً وحرماناً . هكذا ، فإن الحاجة في المجتمع الرأسمالي تعني زيادة في العرض ، وبالتالي مزيداً من تدني الأجر وتحمّل آلام الجوع والحرمان .

إن ما تم استعراضه من فروقات ، بين الاسلام من جهة ، والايديولوجيات الأخرى من جهة ثانية ، في إطار مبدأي العمل والحاجة ، هو بمثابة أمثلة جزئية منتقاة . فالتناقضات بين الاسلام وغيره ، من الرأسمالية والاشتراكية ، تبقى جذرية وأساسية على صعيد الطرح الايديولوجي ، والعقدي العام . فلو استثنينا من طرحنا المسألة الالهية ، تبقى مسائل أخرى كبيرة ، وخطوط عريضة ، مدار جدل وخلاف . إن من أهم مقومات الايديولوجيا الماركسية ، ربط العلاقات الاجتماعية بعلاقات الانتاج ، وجعلها تتطور بتطورها ، وتتغّير بتغيرها. وباختصار : كلما تغير

شكل الانتاج ، تغّير بالتالي شكل النظام الاجتماعي الذي يرتبط به . هكذا ، فإن فكرة المساواة مثلا ، هي وليدة المجتمع الصناعي ونتاجه .

الاسلام لا يوافق على هذا الطرح ، ولا يعتمد هذا الربط ، ويعتبر أن الانتاج هو حصيلة علاقات الانسان بالطبيعة ، وأن النظام الاجتماعي هو حصيلة علاقات الانسان بالانسان . وانه يمكن للنظام الاجتماعي ، كالنظام الاسلامي؛ ان يبقى ثابتاً محتفظاً بكيانه رغم تبدل أوجه علاقات الانتاج ، ومهما تغيرت أشكالها . هكذا فإن الاسلام قد طرح مبدأ المساواة ، منذ ظهوره ، دون أن تكون تلك الفكرة وليدة علاقات انتاجٍ معينة ، وهي ستبقى ثابتة وفقاً للمفاهيم الاسلامية ، مهما تغيّرت أشكال الانتاج في المجتمع الاسلامي .

هذا بالنسبة للاشتراكية الماركسية . أما بالنسبة للرأسمالية الليبيرالية ، فالتناقضات مع الاسلام تظهر في المعالم الرئيسية الثلاثة التالية :

أ ـ أخذ الرأسمالية بمبدأ الملكية الخاصة بشكلها غير المحدود . حرية مطلقة في التملك ، ، تطلب الرأسمالية أن تحميها الدولة ويحميها القانون .

ب ـ فسح المجال أمام الفرد لاستغلال ملكيته بالشكل الذي يريد . وأمامه الفرصة لاستغلال ماله على هواه .

ج ـ حرية التملّك ، وحرية الاستغلال ، يقابلهما حتماً حرية في الاستهلاك ، لكل السلع ، حتى المحرمة ، وبكل المقادير ، حتى المضرة والقاتلة .

والاسلام يقيدّ هذه الحريات جميعاً ، فيقول بالملكية المزدوجة ، ويحرم الربا والغش والاحتكار ، ويمنع الاسراف . لقد أصبح شائعاً القول إن الاشتراكية تضحي بالحرية في سبيل المساواة ، وأن الرأسمالية تضحي بالمساواة من أجل الحرية . بينما الاسلام لا يقبل التضحية لا بهذه ولا بتلك ، فالمساواة مطلوبة للدرجة التي لا يُقضى فيها على التنافس والمبادرة الفردية ، والحرية مبتغاة للدرجة التي لا توقع أي ضررٍ بالآخرين .

هذه المقارنة المقتضبة ، بين الاسلام من جهة ، والاشتراكية والرأسمالية من جهة ثانية ، لا تعدو كونها جولة نقديّة بين الأنظمة الثلاثة ، دون العودة إلى مصادرها . لذلك يجدر التمييز أيضاً ، بين النظام الاسلامي كنظام إلهي ، والأنظمة

الأخرى كأنظمة وضعية من صنع الانسان . لأنه عندما يتعلق الموضوع بقوانين منزلة ، وتعاليم سماوية ، فالأمر يختلف .

فالله هو الوجود المطلق ، وما يصدر عنه يصب في دائرة الحقيقة المطلقة . وإذا لم تُعرض الشريعة أحياناً إلاّ في أطرها العامة، وخطوطها العريضة، فإن باب الاجتهاد يبقى مفتوحا للأحكام الفرعية والتفاصيل . ويبقى الايمان وحده أساساً للقناعة العقدية ، حيث يعجز الاستدلال المنطقي .

١٠ـ خلاصة :

الانسان يطلب السعادة . مِن الناس من يراها في الحياة الدنيا ، ومنهم من يترقبها في الحياة الآخرة . لكن الناس في حياتهم يتصارعون ، منهم من تحركه الميول والدوافع الانانية، فيطمح للغلبة والسيطرة وإخضاع الآخرين، ومنهم من تدفعه الغيريّة ، والايثار ، وبواعث الخير والاصلاح ، فيطمح للسلام . والقوانين الوضعية التي تنظم حياة الانسان ، تتطوّر ، وتتغيّر . والقناعات تتبدّل . والصراع يتخذ أوجها وأشكالاً جديدة ، فكرية وديموقراطية حيناً ، وعسكرية شديدة العنف أحياناً . وتستمر جدلية الصراع بشكل دائم لا يهدأ ولا ينتهي .

الانسان يطلب السعادة ، والانسانية عامة تنشد السلام طريقاً لها . لكنما لاسلام بلا عدالة . ولا يوجد فكر ، أو عقيدة ، أو إيديولوجيا ـ منفتحة ، وعلنية ، غير سريّة او باطنية ـ في العالم كله ، إلاّ وتدعي تحقيق العدالة ، ونشر السلام ، معتبرة أن تطبيق مبادئها وتعاليمها يوصل السفينة إلى شاطىء الأمان . ولا شك أن كل هذه العقائد ، والمذاهب الفكرية ، تحمل في تعاليمها قيماً ومبادىء اخلاقية ، فلماذا لا تتحقق العدالة ويعم السلام ؟

الحقيقة أن المشكلة ليست في اختلاف المذاهب ، وتعدد العقائد ، بل في الانحراف المذهبي والعقائدي . دليلنا الساطع على ذلك ، أن العنف في هذا العالم ، لم يحصل فقط بين مذهبين أو عقيدتين مختلفتين . إنما حصل ويحصل بين ابناء العقيدة الواحدة ، والمذهب الواحد ، وبشكل أكثر فظاعة ، وأشد مأساوية[٦٩] .

---

(٦٩) بعض الامثلة على ذلك نجدها في الحرب الاهلية اللبنانية ١٩٧٥ ـ ١٩٩٠ . . . (من الصراع اللبناني العربي الى الصراع اللبناني اللبناني ، فالاسلامي المسيحي ،فالمسيحي المسيحي ، فالاسلامي الاسلامي ، فإلى حرب القرى والاحياء والزواريب) . كما نجدها في حرب اليمن الديموقراطية بين ابناء الحزب الحاكم سنة ١٩٨٦ ، وفي رومانيا في الانقلاب على تشاوشيسكو ١٩٨٩ (خمسة آلاف قتيل في يوم واحد) .

يمكننا تفسير ذلك بالانحرافات السلوكية ، الفردية والاجتماعية ، التي من أهم أسبابها الطمع في المال ، أو الصراع على السلطة . والانحراف لا يكون على مستوى المعتقد النظري ، إنما على مستوى الممارسة العملية . فكل سلوك إنساني ، فردي أو اجتماعي ، هو عبارة عن معتقد ـ فكر او إيديولوجيا ـ يتجسّد في ممارسة . فالانسان السوي هو الذي يفكر أو يعتقد «أ» ويمارس «أ» . بينما المنحرف هو الذي يعتقد «أ» ويمارس «ب» . فيكون الانحراف في التطبيق . كذب في التطبيق . أي أن يقول الانسان ما لا يفعل ، أو يفعل ما لا يقول . يقول شيئاً ويفعل شيئاً آخر ، هذه هي المشكلة ، والله تعالى يمقت ذلك بقوله :

﴿ يَا أَيُّهَا الّذِيْنَ آمَنُو لِمَ تَقُولُونَ مَالاَ تَفْعَلُونَ ✽ كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَهِ أَنْ تَقُولُواْ مَالاَ تَفْعَلُونَ ﴾(٧٠) .

(٧٠) سورة الصف ٦١ ، ٢ ـ ٣ م .

الفصل السابع

في الحرية

عمّت مآسي الحرب والمرض في لبنان كل الأماكن والبيوت[1] ، فكثر الحديث عن النعمتين المجهولتين : « الصحة والأمان » . ولم يغب عن الذهن قط التفكير في النعمة الثالثة المنسية : « الحرية » !

فكما انه لا يُقدّر القيمة الحقيقية للصحة إلاّ المريض ، ولا يتلذّذ بطعم الأمان الحقيقي إلاّ من ذاق طعم النار والبارود ؛ كذلك لا يدرك المفهوم الحقيقي للحرية أو يعيش الاحساس الحقيقي بها ، إلاّ من كابد الأغلال في عنقه ، وأثقلت القيود معصميه .

تاريخيا ، عندما وقف ابو الحسن الأشعري (٢٦٠ ـ ٣٢٤ هـ) وقفته المشهورة في مسجد البصرة ، في وجه أستاذه الجبّائي (٢٣٥ ـ ٣٠٣ هـ) ، يسأله عن مصير ثلاثة أخوة ماتوا جميعاً ، أوّلهم كان بَرّاً تقياً ، والثاني فاسقاً ، والثالث حدثاً صغيرا ؛ كان يبغي من سؤاله نصب شَرَك للمعتزلة يوقع فيه كبير علمائهم ، ويتخذ منه ذريعة ليخرج عن مذهبهم ويقف بين جموع المصلين منادياً بأعلى صوته : « كنت مؤمناً بمذهب الاعتزال وأنا اليوم تائب معتمد الردّ على المعتزلة » .

تقول الرواية : إن الأشعري سأل أستاذه الجبّائي عن ثلاثة أخوةٍ ، أحدهم كان براً تقياً ، والثاني فاسقاً شقياً ، والثالث صغيراً ، ماتوا جميعاً ، فما حالهم ؟[2] .

أجاب الجبّائي :

ـ أما الزاهد ففي الدرجات . وأما الفاسق ففي الدركات . وأما الصغير فمن أهل السلامة .

قال الأشعري :

ـ ألا يؤذن للصغير أن يذهب إلى درجات الزاهد ؟

أجاب الجبائي :

ـ لا ، لان اخاه وصل إلى الدرجات بطاعاته وليست للصغير تلك الطاعات .

قال الأشعري :

ـ ويجيب الصغير أن التقصير ليس منه ، وأنه لو أبقاه الله لبلغ تلك الطاعات .

أجابه الجبائي :

ـ الباري تعالى يعرف ربما أنه لو بقي لعصى واستحق العذاب ، فراعى

---

(١) ابتدأت الحرب الاهلية في لبنان عام ١٩٧٥ ، وهي لم تنته فصولاً بعد .

(٢) راجع : فريد جبر وصبحي الصالح ، فلسفة الفكر الديني (دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٧) ص ٩٤ .

مصلحته إذ اماته .

فقال الأشعري :

ـ هنا يحتج الفاسق قائلاً : رباه ، كنت تعلم أني سأعصي ، ولو أمتّني صغيراً لما عصيت ، فلماذا لم تمتني وراعيت مصلحة أخي دوني ؟

فانتفض الجبّائي وقال للأشعري : أنت مجنون .

إن صحّت تلك الرواية ، يكون الأشعري قد طرح بها عن قصدٍ أو عن غير قصد ، مسألة فكرية وإنسانية كبرى : إنها الحرية ، أو مشكلة الجبر والاختيار .

هذه المسألة ، إن لم نقل إنها أقلقت ضمير الانسان ووجدانه منذ الأزل ، فهي ما تزال مطروحة يتناوب على طرحها والبحث عن مخارجها كبار المفكرين ، من قدماء الفلاسفة والمحدثين ، من أرباب الفكر الإغريقي حتى جان بول سارتر ، مروراً بالفلاسفة العرب والمسلمين ، إضافة الى الفلسفة الوسيطية الاوروبية مع القديسين أغسطينوس وتوما الأوكويني[٣] .

فعلماء الكلام المسلمون وقفوا طويلاً ومليأً عند المسألة ، واتخذوا منها موضوع حرب كلامية كان من نتائجها الرمي بالكفر والزندقة أو الفسوق . قالت المعتزلة : إن الانسان حرٌ خالقٌ لأفعاله ، وهو بالتالي مسؤول عنها كامل المسؤولية[٤] . وقالت الجبريّة وعلى رأسهم الجهم بن صفوان : إن الانسان مسيّر بحيث لا يعدو كونه ريشة في مهب الريح[٥] . أما الأشاعرة الذين لم يخرجوا عن خط أهل النص ـ السنّة عموماً ـ القائل بأن الله هو خالق كل شيء ، وهو بالتالي خالق أفعال العباد ؛ فقد اتخذوا موقفا وسطاً بين الجبر والاختيار ، حيث قالوا بنظرية الكسب ، التي تنصّ على أن الله يخلق الأفعال والانسان يكسبها بإرادته[٦] . فالحرية تقوم عندهم على التوفيق بين قدرة الله الخالق ، وإرادة الانسان الكاسب .

وظل الاتجاه الديني العام منقسماً بين أهل الجبر وأهل الاختيار . يستشهد هؤلاء بالآيات الكريمة : ﴿ مَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ أو ﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ ﴾ وغيرها من الآيات الدالة على حرية الاختيار . ويستشهد الآخرون بآيات تشير إلى الجبر والالزام ، مثل ﴿ قُلْ لَنْ يُصِيْبَنَا إلاّ مَا كَتَبَ الله لَنَا ﴾ أو ﴿ وَمَا تَشَاءُون إلاّ أَنْ يَشَاءَ الله رَبّ العالمين ﴾[٧] .

---

(٣) انظر : يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط ، ص ٤١ .

(٤) راجع : الشهرستاني ، الملل والنحل (دار المعرفة ، بيروت ١٩٨٠) ص ٤٥ .

(٥) المرجع نفسه ، ص ٨٧ .

(٦) المرجع نفسه ، ص ٩٧

(٧) السُوَرْ : الكهف ، ٢٩ ك . المدثر ، ٣٨ ك ـ التوبة ، ٥١ م . التكوير ، ٢٩ ك .

وظهر أبو حامد الغزالي من أكبر أنصار الجبرية ، حين ربط الأحداث كلها والأسباب كلها بمشيئة الله وإرادته . قال إن الله هو الذي يفعل ما يشاء ، كيف يشاء ، وساعة يشاء . وهو باستطاعته أن يثيب المذنب ، أو يعاقب المطيع . كما يستطيع قلب العصا ثعباناً والحجر ذهباً والآنية غلاماً . وبإرادته يمكن أن تُحزّ الرقبة دون حصول الموت ، وأن يوضع جسم في النار فلا يحترق ، أو يتم الاحتراق بلا نار . وكل شيء بقدرته تعالى جائز ممكن ، وإن تعوّدنا نحن البشر على ربط الأسباب بمسبباتها ، كالري والشرب ، والموت وحزّ الرقبة ، والاحتراق وملاقاة النار ، فإن الله يستطيع تغيير هذه العادات(٨) .

إنما ، ورغم الاقرار المطلق بقدرة الله ومشيئته ، لأن الايمان به يقتضي الاقرار بهما ؛ يبقى موضوع حرية الاختيار هو المقبول الوحيد ، وذلك في الحدود الدنيا للنهج العقلاني . ولا مفرّ من الاقرار بحرية الانسان في الاختيار ، إذا ما اعتبرناه مسؤولاً عن أفعاله . وإلاّ فما الحكمة من فرض الثواب والعقاب ؟

نكتفي من الفلسفة الاسلامية بما أشرنا إليه ، ونعود إلى عملاق الفلسفة المثالية أفلاطون (٤٢٨ ـ ٣٤٨ ق.م.) لنجده على رأس القائلين بالقَدْريّة ، أي بنظرية الحرية المطلقة . يعرض أفلاطون نظريته في الكتاب العاشر من « الجمهورية »(٩) . على شكل أسطورة على لسان الجندي « آر » ، الذي قُتل في ساحة المعركة ، وارتفعت نفسه إلى العالم الآخر . وعندما همّوا بدفن جثته وجدوها رطبة والحياة تدب فيها شيئا فشيئا . وراح « آر » بعد أن عادت إليه الحياة يروي لرفاقه ما استطاعت نفسه مشاهدته في الآخرة . قال : إن الأموات (يعني نفوسهم) يُدعون في المطهر الأخروي إلى أن يختاروا بحرية مصيرهم الجديد ، لتجسيدهم ثانية (يقول إفلاطون بخلود النفس والتقمّص) . وبعد أن يختاروا مصائرهم احراراً، يشربون من نهر النسيان ، ثم يرجعون إلى العالم الأرضي وقد نسوا ما اختاروه بإرادتهم ، فلا يتورعون عن اتهام وتخطيء الآلهة ، إذا ما عانوا ظلماً أو تعاسةً أو شقاء . وفحوى الأسطورة أننا نختار الحياة التي نريدها ، وإن كناقد نسينا أو رفضنا الاعتراف بهذا الاختيار .

إذا اكتفينا بعرض المنحى الأفلاطوني ، واعتبرناه ممثلا لوجهة نظر القدْريين

(٨) راجع : الغزالي ، الاقتصاد في الإعتقاد (دار الامانة ، بيروت ١٩٦٩) ص ١٧٦ ـ ١٨٦ .

(٩) Platon , la République (G. F. Paris 1966) Page 383 .

(القائلين بالحرية المطلقة) مستثنين كلاً من كانط ، وآلن ، وسارتر[١٠] ؛ يبقى لزاما علينا عرض الفلسفة النقيضة ، القائلة بالجبر المطلق . نجد هذه النزعة متمثلة على وجه الخصوص في فرضية الفيلسوف الألماني شوبنهاور (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠) الذي يقول بالجبرية المطلقة (أو القضاء والقدر) . يكفينا للاقرار بحتمية مصيرنا كما يقول شوبنهاور ، أن نعترف بأن أحداً منا لا يختار طباعة وميزاته الأساسية الثابتة . فلا يعقل مثلا ، أن يختار أحدنا أن يكون خبيثاً ! أو ضعيفاً أو غبيا . ولو كانت طباعنا المغروسة فينا ، قابلة للتغيير ، لكان يمكن للانسان أن يصبح فاضلا كلما تقدمت به السن . والحقيقة أن الفاضلين إما أن يكونوا هكذا منذ صغرهم ، أو لا يكونوا ، وأن من شبَّ على شيء يشيب عليه[١١] .

وحتى لا نضيع في متاهات النظريات الفلسفية الشديدة التباين ، والتي لا حصر لها، نخرج من الدائرة الفلسفية ، لاستطلاع االتوجه التجريبي في ميدان علم النفس والدراسات النفسية السلوكية .

باستطاعة أي واحد منا أن يطرح على نفسه السؤال التالي : هل أنا حرٌ حقاً في كل تصرفاتي وأفعالي وميولي ؟ هل باستطاعتي فعلاً أن أحقق ما أرغب فيه وأصبو إليه ؟ مخيرون نحن أم مسيرون ؟

حتى لا نرتجل الاجابة ارتجالاً نضع الشخصية البشرية على المشرحة ، ونتفحصها تفحصاً دقيقاً ، انطلاقا من مبدأ ثابت ومقر بالاجماع ، هو ثنائية النفس والجسد .

فالمكونات الأساسية للشخصية البشرية تنقسم إلى قسمين :

١ ـ المكونات الجسدية والفيزيولوجية .

٢ ـ المكونات النفسية والاجتماعية .

فمن حيث المبدأ ، جميع مكونات شخصيتنا الفيزيولوجية حتمية ، ولا دخل لنا في اختيار شيء منها على الاطلاق :

أ ـ لا أحد منا يختار والديه ، ويكون خاضعا بالتالي لمعطيات وراثية ثابتة ومحدّدة ، إن من حيث الخَلْق (شكل الوجه والمظهر) ،

---

(١٠) ـ Kant : الحتمية ظاهرية فقط ، والذات الحقيقة هي الذات الحرّة .

ـ Alain : شخصيتك هي قسمك ، وانت نتيجة ما صممت ان تكون .

ـ Sartre : مصيرنا ليس سوى التعبير عن قصدنا وعزمنا وتطلعاتنا الحرة .

(١١) راجع : يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة (دار المعارف بمصر ، ١٩٦٢) ص ٢٨٩ .

أو من حيث الصحة والعرق والمزايا الأخرى . وهذه لا تحددها المعطيات الوراثية البيولوجية فحسب ، بل ظروف الحمل أيضاً . فإن صحة الأم ، وما تتعرض له قبل الولادة من أحداث ، تؤثر تأثيراً لا يمكن إنكاره في تكوين شخصية المولود(١٢) .

ب ـ نحن لا نرث شكل الوجه والقوام فقط ، بل نرث المزاج أيضاً ، أي طباع الشخص الثابتة إلى حدٍ بعيد . ومهما طرأ على هذه الطباع من تعديل وتكيّف فيما بعد ، فإنها تحتفظ بطابعها العام ، بحيث نميّز بين الناس من هو عصبي المزاج ، أو هادىء الطبع ، أو النشيط الدموي ، أو الخامل ، أو الحالم ، أو الغضوب ، أو الكئيب أو غيرهم من النماذج(١٣) .

ج ـ لا أحد منا يختار مكان ولادته ولازمانها ، ولا المحيط الجغرافي والاجتماعي ، أو الانتماء التراثي الذي يفرض عليه وينشأ فيه .

هنا تتحدد معالم الشخصية الاجتماعية للفرد ، وتتلخص مؤثرات هذه الشخصية في :

أ ـ تأثير العائلة ، وهو الأول والأهم .

فالطفل يكتسب من عائلته طرائق المأكل والمشرب والظهور ، وأغلب العادات الجسدية والنفسية والفكرية والعاطفية . إن طريقة إرضاع الطفل ، وتنويمه ، وتلبية حاجاته ومطالبه ، لها أكبر الأثر في سلوكه العام . لذلك يقال : « إن مقامط السرير هي كفن الشخصية » . والمقصود أسلوب التربية ونوعها ، فإن العائلات المفككة غالباً ما تكون مصنعاً للأطفال المنحرفين .

ب ـ يلي التأثير العائلي في الشخصية ، تأثير البيئة ، لا سيما المدرسة ، والمحيط الريفي أو المدني ، والنوادي ، والتجمعات أو التنظيمات التي ينتمي إليها الولد ، من كشفية وسياسية وغيرها .

ج ـ يضاف إلى هذين النوعين من المؤثرات سيرة الحياة

---

(١٢) انظر : احمد زكي صالح ، علم النفس التربوي ، ص ١٠٨ .

(١٣) راجع : Guy Palmade , la Caractérologie (P. U. F. Paris 1966) . Introduction et Chapitre premier .

الخاصة بكل فرد ، وما تشتمل عليه من أحداث وصدمات ، ومن رغبات ظاهرة أو مكبوتة ، والجنسي منها بنوع خاص ، وما يفرزه ذلك من عقد نفسية وانحرافات مرضية . فكم من مجرم قاتل ، أو لص قاطع طريق ، تحتمّ عليه سلوكه هذا نتيجة دوافع خبيثة لا يعيها ، وحيث يمكن الكشف عنها تسهل عملية العلاج والاصلاح .

إن دور الطفولة في تحديد الشخصية هام وكبير . فلو زرعت حبة قمح ، ونبتت ، لا يمكن أن تعطيك سوى نبتة قمح . والنبتة تنتج سنبلة ، والسنبلة قمحاً جديداً . بينما الزؤانة لا تعطي سوى زؤانة! هكذا الطفل ، بخَلْقهِ وخُلُقه ، ينمو ويكبر وينتج رجلاً ، هَوَ الطفل ذاته الذي كبرت معالمه ونضجت مكامنه . وبناءً عليه اطلق الشاعر الرومانسي الانكليزي « ورز ورث » مقولته الشهيرة : « الطفل هو أبو الرجل » .

نستخلص من كل ذلك ، أن سلوك الفرد محتوم عليه ، تحدده دوافع ظاهرة أو باطنة ، عندما يبحث عنها يجدها . إذاً فلكل من أفعالنا سبب يقتضيه ، ولا يمكن لمسبّب إلاّ أن يرتبط بسبب، ولا لمعلول إلاّ أن يرتبط بعلّة. فلا نكون عندها مختارين لأفعالنا ، بل تكون جميع هذه الأفعال محتومة بدوافعها وأسبابها ، الوراثي منها ، أو الطفولي ، أو الاجتماعي العارض ، فلا نكون أحراراً !

نستشهد بقصةٍ واقيعة ، قصة العامل«أبو هاشم».كان على بساطته يرى أن لا خيار له في شيء مما يفعل . ورث مهنة الخياطة عن والده ، لم يكمل علومه ولا حصل على وظيفة . كان دأبه كل يوم ان يركب«الأوتوبيس»قاصدا معملاً للنسيج والخياطة . كان مقيداً بالوصول في الساعة السابعة صباحا ، وبالعودة في الرابعة بعد الظهر . كان ملزماً أثناء الدوام بعمل آلي ميكانيكي على نفس الوتيرة . وكان مطلوباً منه أن يسكت ويتحمّل كل أنواع النقد ، حتى الشتم والاهانة . وعندما اندلعت نار الحرب الاهلية ، أصبح خاضعاً بصورة أشد ، في ذهابه وإيابه ، لأحكام الطرق ، إذا كانت سالكة وآمنة ، أو مقطوعة وحذرة، كما لأحكام أيام السبت إن كانت سوداء أو بيضاء[١٤] . ومع اشتداد الأزمة أقفل المصنع . وخرج « أبو هاشم » صباح اليوم التالي ليجد نفسه (كما توهّم) حراً طليقاً ، غير مقيّد بتوقيت ، ولا بركوب أوتوبيس أو تكسي ، ولا بعبور شارع أو جسر ، ولا بالامتثال لأوامر المشرفين الفنيين أو أرباب العمل . إنه اليوم حرّ تماماً ، يفعل ما يشاء ، ويذهب أين وأنّى يشاء وامتطي ظهر حريته ومشى . لكن التعيس البائس ، ولضرورة ما ، ولج مجال

(١٤) اطلق اسم « السبت الاسود » في لبنان ، على احد ايام السبت بسبب مجازر رهيبة حصلت فيه . عام ١٩٧٦ .

رماية قناص محترف ، فأراده قتيلاً بطلقة. كان يحس ويشعر أنه حرٌ في كل شيء ، وغاب عنه أنه لم يكن حراً في شيء واحد يلغي حريته في كل شيء : إنه لم يكن حراً أن يعيش !

هذه قصة واقعية ، تنقض بفحواها كل إقرار بالحرية . وتبقى المشكلة . ويبقى السؤال مطروحاً ؛ ألا يوجد فعل مجاني ، يفعله الفرد بكامل حريته ، غير مربوط بدافع أو محكوم بسبب ؟يُحكى أن مسافراً في قطار ، تنبّه في سفره لوجوده في حجرة واحدة مع رجل عجوزٍ ضعيف . تأمّله فإذا به يغفو على مقعده إلى جانب الباب تماماً . وفكّر المسافر اللّعين في نفسه : ماذا يلزم لدفع هذا العجوز خارجاً ؟ دفعة قدمٍ فقط ، تجعله تحت العجلات ، فيرى كيف تنطحن عظامه دون أن يعلم به أحد .

تردّد هنيهة ثم قال : سأعدّ من واحد إلى عشرة . فإن رأيت ناراً في الغابة تركته وشأنه وإن لم أر ناراً دفعت به خارجاً . وشرع في العد ، بلغ الثمانية . . . . . تسعة . . . . عشرة ، لم يرَ شيئاً ، وإذا بالعجوز بين العجلة والحديد !

لو تساءلنا عن طبيعة هذا الفعل ، نميل للوهلة الأولى إلى اعتباره فعلاً مجانياً . فقد أراده صاحبه بملء حريته دون أي سبب .

وهذا ما ينقض مفهوم الدوافع . لكن الحقيقة أن للفعل دافعاً . إنها الرغبة في القتل . رغبة لا شعورية لا بدّ أن أسبابها كامنة في نفس الفاعل ، وفي لا وعيه ، وقد لا يصعب على المحلل النفساني إظهارها والكشف عنها .

إن القول بوجود أفعال مجانية (بلا دافع) ، تتمثّل فيها حريتنا المطلقة ، مثل أن نفعل ما نشاء ، وساعة نشاء ، كأن نأكل ، أو نشرب ، أو نُقدِم ، أو نحجم ، أو نريد أو لا نريد ، وكل ذلك بإرادتنا وحريتنا واختيارنا ، دون أي قيدٍ أو شرط ؛ هو قول مرفوض . والحقيقة أن كل أفعالنا مشروطة ، حتى ولو كان الشرط إثبات المقدرة على الفعل . ودون ذلك نضطر للقبول بالمجانية ، فنقع في ورطة الحمار الجائع والعطشان .

أمام ذلك الحمار ، وعلى مسافة متساوية منه تماماً ، ماءٌ وعلف . وله ملء الحرية في أن يأكل أولاً أو أن يشرب . وحيث انتفى لديه الدافع الذي يرجح توجهه إلى الأكل قبل الشرب أو الشرب قبل الأكل ، فقد ظل مترددا بينهما حتى مات جوعا وعطشاً دون أن يستطيع الاختيار في أيهما يبدأ .

المقصود من تلك الحكاية الطريفة ، الاقرار بحرية مطلقة خارجة عن كل دافع ، تخلّص الحمار من ورطته وتمكنُهُ من تناول الطعام أو الشراب. تماماً كما هي الحال عند الانسان ، الذي باستطاعته أن يقرّر وينفّذ بمعزلٍ عن حتمية الدوافعية .

والحقيقة أنه ليس هنالك فعل مجاني ، غير مرتبط بأية حتمية أو ضرورة . وما نراه ونعتقده مجانياً يكون بسبب جهلنا للدوافع والأسباب . ووضع الجاهل بأسباب فعله كوضع السكير الذي في حال سكره يهذي على هواه ، لكنه حين يستفيق من حالته يندم .

خلاصة القول : إن شخصيتنا خاضعة دائما لأحكام الضرورة ، من الموجبات الوراثية والمكانية والزمانية . وكل فعل نفعله، له دافع يوجب حصوله. فهل يعني ذلك ان الحرية وَهْم ؟

نعم ، إذا ما كشفنا عما نرزح تحته من قيود ، وعما تمليه علينا ضرورات الطبيعة والوجود . ولكن ماذا يبقى للإنسان اذا ذهبت حريته ؟ وما الذي يعود يميزه عن أي حيوان آخر يكون عبداً لغرائزه وحاجاته ؟

إذا سُلبت حرية الانسان ، بمفهومها الماورائي ، غير المرتكز على قاعدة علمية او موضوعية ، سوى التخيّل والتوهّم القائمين على الجهل بالوقائع ، فلا اسف على تلك الحرية . ولن يكون ذلك خطيراً البتة ، سيما إذا عدنا ونظرنا الى الانسان بمنظار الأمر الواقع . عندها نرى ان بإمكانه ان يكون حراً فعلاً ، ليس بُحرية وهمية منزّهة عن الطبيعة الانسانية ، إنما بحرية واقعية ترقص أنغامها على أوتار الحتمية والضرورة . **إن في إمكان الانسان أن يتحرر ، وحريته تكون في تحريره ، وأساس التحرير الوعي.**

فعندما أعي نفسي ، وصفاتي ، وميزاتي ، ومزاجي ، وجميع إمكاناتي ، وما عندي من طاقات فذة أو متواضعة ؛ عندما أعي ذلك كله ، أقول أنا كذا . وحيث أعرف نفسي ، أخطو أول خطوة على طريق استعادة حريتي . أرى القيد ، فأحاول كسره ، والتحرر منه ، أرى الحتمية والضرورة ، فأنحرف عنهما ، او أركب غمارهما . كلما عرفت نفسي أكثر ، كلما تحررت اكثر . وكلما عرفت كوامن الماضي ، التي تحدّد سلوكي الحاضر ، كلما تخليت عن ذلك الماضي ، فلا أبقى أسير حتميته . فيصبح في وسع كل واحد منا إذا عرف ميزاته ، أن يستغل تلك الميزات ، ويكون حراً بتوجيهها الوجهة التي تناسبها . فالانفعالي يتحرر من

انفعاليته ، عندما يستخدمها في الابداع الفني . والغضوب يمكن أن تتوافر فيه صفات القيادة والزعامة . حتى الخامل ، فإن إمكاناته تؤهله من الوقوف على المسرح والبراعة في التمثيل . هذا هو المبدأ المتبع في تربية الأطفال ، إذ يتوجب توجيههم بحسب ميولهم وإمكاناتهم ، فنحررهم . وعلى أساسه نكشف عن قيود الماضي الطفولي ، وألغامه ، فنعمل على تحطيمها وإبطال مفعولها .

عندما نتعرّف على ظواهر الطبيعة ، وندرك حتمية قوانينها ، وضرورة ربط الأسباب بالمسببات ، لا نعود خاضعين لتلك القوانين خضوع الضعيف القاصر ، بل يصير باستطاعتنا استغلالها واستعمالها . فلا تعود أداة إخضاع ، بل تصبح وسيلةً لسدّ الحاجة أو تطوير طرائق المعاش . إن الظاهرة التي نجهل قوانينها تقيّدنا ، في حين أن الظاهرة التي نكتشف قوانينها نستغلها لمصلحتنا، وباستغلالها نتحرر. هكذا ترى الانسان يركب الطائرة ويسيّرها بقوة الهواء ضدّ السقوط فيه . كما يركب السفينة ويسيّرها بقوة الماء ضدّ الغرق فيه .

ولئن كان أول تحرر سجّله الانسان، انتصاره على الطبيعة، باكتشاف القوانين التي تحكم ظواهرها ، ثم بإخضاعها واستعمالها وفقاً لمصلحته ؛ فإن عملية التحرر تبقى مقرونة بالصراع الدائم المستمر ، لكسر جميع القيود ، طبيعية كانت أم مصطنعة ، ولرفع كل أنواع الاستغلال ، فردية كانت أم جماعية ، قيداً فقيداً ودرجة فدرجة ، حتى لا نبقى مضلّلين بأوهام الحرية ، بل نبدّد تلك الأوهام بعملية تحرّر واقعية .

أين التوهّم إذاً ، من الحقيقة ؟

نُقِرّ أولاً، أن الحرية ليست سلوكاً ، فردياً أو اجتماعيا ، إنما هي الشعور الناتج عن هذا السلوك ، أو المواكب له . ولا يمكن للاحساس بالحرية ، أو عدمه ، إلاّ أن يرتبط بوضعٍ أو بحالة .

لذلك تكون للحرية علاقة وثيقة بالرغبات والميول ، لدرجة أن شخصاً ما قد يرى حريته ويعيشها في القيد الذي يقيّده ، عندما يرتبط ذلك القيد بإشباع رغبةٍ جامحة أو بتلبية مطلبٍ ملح ؛ كالعاشق المتيمّ ، الذي يقيده حب امرأة ، ومع ذلك فهو يعيش هواه واجداً حريته في ذلك القيد . أو كالبخيل الذي تقيده ثروته ، ومع ذلك فلا يعيش حريته إلاّ عندما يعدو وراء أمواله ، وهو في الحقيقة عبد لهذه الأموال .

ونُقِرّ ثانية ، بأن أساس الحرية الوعي ، إضافة الى القوة والنجاح . فنحن

نشعر بحريتنا كلما شعرنا بالقوة والقدرة ، وحققنا نجاحاً . بينما يذهب ذلك الشعور ، فنحس بالقيود تكبلنا كلما كنا ضعفاء ، فاشلين وعجّزاً . وتظل الحرية صنيعة المشاعر والأحاسيس ، دون أن تكون أوهاماً بالمطلق ، بل خلاصة حالة فكرية ونفسية ، هي ثمرة مجموعة معقّدة من الرغبات والميول وأنماط السلوك الشخصي والعلاقات الاجتماعية .

يواجه الانسان في حياته نوعين من المشكلات : شخصيةً واجتماعيةً ، مع ما يربطهما من علاقة جدلية . وعليه ، كي يشعر بحريته ، كخيّال يرتع في ميدان الحرية ، أن يجتاز حاجزين اثنين :

١ ـ الحاجز الأول ، يتكون من مجموعة الجوازم والحتميات الشخصية والطبيعية ، وفي اجتيازه له يسجّل انتصاراً على نفسه ، وتفوقاً على الطبيعة .

٢ ـ الحاجز الثاني ، ويتكوّن من مجموعة الجوازم والحتميات الاجتماعية ، وهو الحاجز الأكبر والأصعب .

يبدأ الشعور بالحرية مع الامساك بزمام الجوازم والحتميات الطبيعية والشخصية ، فيسيطر على الطبيعة ، ويعي حدوده ، بقدراته وإمكاناته . حتى إذا ما تحقق له ذلك، استعمله سلاحاً بيده لمواجهة كافة المعوّقات ، والجوازم والحتميات الاجتماعية ، بهدف النجاح ، أو التفوّق ، أو الانتصار أو السيطرة .

عبر تلك المواجهة مع المجتمع ، وأكثر تحديداً ، مع الغير ، ومع الآخر ، نشعر بالحرية كلما شعرنا بالقوة، وحققنا نجاحاً او تفوقا. بينما نشعر بفقدان الحرية وغيابها ، كلما شعرنا بالضعف ، أو اصبنا بالفشل والأحباط .

وما ينطبق على الأفراد ينطبق على الفئات ، كما على المجتمعات والدول . ويبقى موضوع الحرية موضوعاً إنسانياً صرفاً ، لارتباطه بمسألتي الوعي والمسؤولية . وتبقى الحرية هاجس الانسان في حياته ومماته .

* * *

خاتمة تقويمية

اذا كانت الفلسفة هي التأمل ، وهي التفكير ، فموضوع التأمل ليس العالم الآخر فقط ، ومادة التفكير ليست القضايا العقلية او الروحية المجردة وحدها ؛ انما التأمل ، والتفكير ، يطالان أساسا ، وعموما ، هذه الحياة ، وهذا الكون ، بكل أبعاده ، وصوره وأشكاله ، وعلاقات الأحياء الذين فيه ، فيما بين بعضهم البعض ، وفيما بينهم وبين عالم المادة من جهة ، وعالم الروح من جهة اخرى .

والانسان ، سيد العالم الأرضي ، لا يكفيه تحصيل قوت يومه ، ولا يروي غليله شبعٌ آني ، جسدي أو فكري ؛ بل هو يبحث دائما عن الحقيقة ، وعن الطرق والمنافذ المؤدية اليها .

وقد اختلف الناس في مذاهبهم ، فرأى كل فريق الحقيقة في طريق ، أو جهة ، أو ناحية ، أو اتجاه . وأدت هذه الاختلافات الشديدة والعميقة ، زماناً ومكاناً ، بفئة من المفكرين ، هم الشكوكيون أو الارتيابيون ، الى التشكيك بقدرة الانسان على معرفة الحقيقة، والى القول بعجزه عن بلوغ اليقين.

لكن الوقوع في الريبة يوقع أيضا في اليأس ، واليأس حالة قاتلة ؛ لذلك ، كان لا بد من معرفةٍ يحصل حولها الاجماع ، فكانت المعرفة العلمية ، التي يُعبّر عنها بلغة الارقام ، ملاذاً للعقول الحائرة ، وعامل التوحيد الوحيد للبشر كلهم . فالناس في أصقاع الأرض ، من مشارقها الى مغاربها ، يقرون بأن ٢+ ٢ = ٤ ، وبان مجموع زوايا المثلث تساوي ١٨٠°، وبان الجاذبية تشد جميع الاجسام فتجعلها تسقط باتجاه مركز الارض ، وبأن الماء مركب من الاوكسجين والايدروجين بنسبة ٢/١ ، وبان عدد أيام السنة الشمسية ٣٦٥ يوما وربع اليوم ، وبان الكبد هو الذي ينظم عملية توزيع السكر في الجسم ، فيخزنه عندما يفيض عن الحاجة ، ويصرفه في الدم بنسبة ثابتة حتى لو انقطع معينه الخارجي ، عن طريق الطعام ، لأيام أو لأسابيع .

وإن لم يُجمع الناس على العلوم الانسانية ، كما اجمعوا على علوم المادة ، والبيولوجيا ، فانهم لا ينكرون أهمية علم الاجتماع ، وعلم النفس ، وعلم السياسة ، والاقتصاد ، وإن اختلفوا في هذه العلوم جميعا .

هذا قليل من كثير ، مما يمكن ايراده من الامثلة عن المعارف العلمية ، التي توصّل الانسان فيها الى تركيز معالم لحقائق نسبية ثابتة .

لكنما العلوم نفسها تتطور ، وتتجدد ، وتظهر نظريات وقوانين جديدة ، لا تلغي السابقة ، بل تكملها وتزيد عليها . حتى ان الحتمية العلمية المبرمة على

مستوى فيزياء نيوتن ، قد عادت واهتزت على مستوى فيزياء اينشتين ، ونظرياته في النسبية . لذلك كان الحل عن طريق المعرفة الجدلية ، التي مع إقرارها بالحقائق الموضوعية ، على مستوى الدوائر والحلقات ، المحدّدة والمحدودة ، تقر أيضاً بالتطور والتغير والديناميكية الدائمة .

ولذلك أيضاً ، كان لا بد مع مبادىء التطور والتغيّر ، من طرح قضية السببية ، وتحديد علةٍ لكل معلول ، وسبب لكل مسبب ، وصولاً الى صيغة الثبات والضرورة في العلاقة بينهما ، لتتم صياغة القانون العلمي ، وانتاج النظرية العلمية .

كل ذلك ، قد ورد في كتابنا هذا ، تحت عنوان البحث في الحق ، أو الحقيقة العلمية. لكن الحق العلمي هو من الحقيقة نصفها، والنصف الثاني هو الحق المسلكي ، والأخلاقي . وفي هذا الجانب ، لا ينفصل الحق عن العدل ، فكان لزاماً علينا طرح موضوع العدالة الاجتماعية .

ولما كان العدل لا يتحقق إلاّ في جو من الحرية ، لأن الظلم تجسده الأغلال والقيود ، فقد أنهينا بالحديث عن الحرية .

فلا يعتقدنّ من يستعرض عناوين الفصول الواردة في هذا الكتاب ، أنها موضوعات مستقلة لا يربط بينها رابط . صحيح ان كل موضوع منها يمكن الرجوع اليه بمفرده ، وتمكن قراءته كمسألة مستقلة ، لكن مجموعة المباحث هذه ، تشكل كلاًّ مترابطاً ، شكلا ومضمونا .

ولقد سبق وأشرنا في المقدمة ، الى أن المنهجية المتبعة في البحث تقوم على التساؤل ، على طريقة كارل جاسبرس ، التي تحصرالفلسفة كلها في طرح الأسئلة ، لأن كل جواب في الفلسفة يتحول بدوره الى سؤال جديد . وقد استندنا في ذلك الى الأساس السقراطي ، فقد اعتبر سقراط ان التفكير الفلسفي يقوم على توليد الأفكار ، وذلك بطرح الاسئلة ، ليظهر عن طريقها مغالط السفسطائيين وأخطاءهم ، بهدف البحث عن الحقيقة والتمسك بالفضيلة .

فالبحث عن الحقيقة ، والتمسك بالفضيلة ، هدفان ساميان ، يفتخر أي محقق ان يقتاد بهما ، ويرسمهما لنفسه .

وإن اقتضى التواضع العلمي الاقرار بالعجز عن بلوغ الحقيقة المطلقة ، فان الكشف عن منافذ الى الحق والعدل والحرية لم يكن مستحيلا .

هـذا في جـانب البحث عن الحقيقـة ؛ امـا في جـانب التمسـك بـالفضيلة ، فمقـولتنا ، انعلوم الـدنيـا كلهـا لا تسـاوي شيئـاً ، مـا لم يلتـزم العلمـاء بقـواعـد الاخلاق ، وتكون علومهم في خدمة القيم .

فـالأشياء في حـد ذاتها جـامدة وعميـاء ، والانسـان هـو الـذي يحـدد وجهـة استعمالها ؛ للخير او للشر . فالسكين الذي يقشر الفاكهة ويقطع الخضار ، هو نفسه الـذي يستعمل للطعن والقتـل ، والطاقـة الذريـة التي تستعمل في الـطبابـة وإشفاء المرضى ، هي نفسها التي تستعمل في صنع اسلحة الدمار والخراب ، والسم الذي قليله شافٍ كثيره بالتأكيد قاتل .

عندما سئل النبي العظيم محمد (صلعم) عن رسالته ، لم يقل جئت لأعطي دروسا في المعرفة ، بل قال : جئت لأتمم مكارم الاخلاق .

أمـا الذين يستَعْدون ديناً ، أو مـذهباً ، أو معتقـداً ، أو ايديـولوجيـا ، بسبب تصرفات معتنقيها ، او انحرافات أتباعها ، فمخطئـون ! لأن الأساس هـو الُمعتقد ، وليس معتنِقُه ، الذي يمكن ان يكون جاهلاً ، أو ضالاً ، أو زنديقا . وهنـا يحضرنـا قول الامام علي بن ابي طالب (كرّم الله وجهـه) : لا تعرف الحق بـالرجـال ، بل اعرف الحق تعرف اهله .

لائحة المصادر والمراجع

١ ـ القرآن الكريم .
٢ ـ إبن خلدون ، المقدمة(تحقيق علي عبد الواحد وافي) ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٦٥ .
٣ ـ إبن رشد ، تهافت التهافت (تحقيق سليمان دنيا) ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٥ .
٤ ـ أليكسس إنكلر ، مقدمة في علم الاجتماع (ترجمة وتقديم محمد الجوهري) دار المعارف بمصر ، ١٩٨٠ .
٥ ـ بلا شير ، القرآن (تعريب وتقديم رضا سعادة) ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٧٤ .
٦ ـ بوكاي (موريس)، التوراة والانجيل والقرآن والعلم الحديث ، (ترجمة نخبة من الدعاة) دار الكندي ، بيروت ، ١٩٧٨ .
٧ ـ باقر الصدر (السيد محمد) ، فلسفتنا ، دار التعارف ، بيروت ، ١٩٨٠ .
٨ ـ باقر الصدر (السيد محمد) ، إقتصادنا ، دار الفكر، بيروت ، ١٩٧٣ .
٩ ـ توينبي (آرنولد) ، ، تاريخ البشرية (ترجمة نقولا زيادة) ، الجزء الأول ، الدار الأهلية ، بيروت ١٩٨١ .
١٠ ـ جلال العظم (صادق) ، في الحب والحب العذري ، منشورات نزار قباني ، بيروت ١٩٦٨ .
١١ ـ جلال العظم (صادق) ، نقد الفكر الديني ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٦٩ .
١٢ ـ جبر (فريد) والصالح (صبحي) ، فلسفة الفكر الديني ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٦٧ .
١٣ ـ حتي (فيليب) ، تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٥٨ .
١٤ ـ روسو (بيار) ، الذرة والكون (تعريب عصام مياس) ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٦٢ .
١٥ ـ زكي صالح (أحمد) ، علم النفس التربوي ، النهضة المصرية ، ١٩٦٦ .
١٦ ـ الزعبي (محمد علي) ، وزيعور (علي) ، البوذية ، الإنصاف ، بيروت ، ١٩٦٤ .
١٧ ـ سعادة (رضا) ، مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين ، الدار العالمية ، بيروت ، ١٩٨٣ .

١٨ ـ سلهب (نصري) ، **في خطى المسيح** ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٧٠ .

١٩ ـ شورون (جاك) ، **الموت في الفكر الغربي** (سلسلة عالم المعرفة ، العدد ٧٦ ، ترجمة كامل يوسف حسين) ، الكويت ، ١٩٨٤ .

٢٠ ـ الشهر ستاني ، **الملل والنحل** ، دار المعرفة ، بيروت ، ١٩٨٠ .

٢١ ـ صليبا (جميل) ، **المعجم الفلسفي** ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٧٣ .

٢٢ ـ عبده (الإمام الشيخ محمد) ، **رسالة التوحيد** ، مكتبة الثقافة العربية ، مصر ، د . ت .

٢٣ ـ الغزالي (أبو حامد) ، **الإقتصاد في الاعتقاد** ، دار الأمانة ، بيروت ، ١٩٦٩ .

٢٤ ـ الغزالي ، **مقاصد الفلاسفة** ، (تحقيق سليمان دنيا) ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٠ .

٢٥ ـ الغزالي ، **المنقذ من الضلال والموصل الى ذي العزة والجلال** ، (اللجنة الدولية لترجمة الروائع) ، بيروت ، ١٩٥٩ .

٢٦ ـ الغزالي ، **تهافت الفلاسفة** ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٢ .

٢٧ ـ غيث (الأب جيروم) ، **أفلاطون** ، المكتبة الشرقية ، بيروت ، ١٩٧٠ .

٢٨ ـ غورفيتش (جورج) ، **الأطر الاجتماعية للمعرفة** (ترجمة خليل أحمد خليل) ، المؤسسة الجامعية ، بيروت ، ١٩٨١ .

٢٩ ـ فريزر (جيمس) ، **أدونيس أو تموز** (ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ، المؤسسة العربية ، بيروت ، ١٩٨٢ .

٣٠ ـ قمير (يوحنا) ، **فلاسفة العرب** ، **إبن سينا** ، الجزء الثاني ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٦ .

٣١ ـ كيللي وكوفالزون ، **المادية التاريخية** (ترجمة أحمد داود ، تدقيق بدر الدين السباعي) ، دار الجماهير ، دمشق ، ١٩٧٠ .

٣٢ ـ كرم (يوسف) ، **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٢ .

٣٣ ـ كرم (يوسف) ، **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط** ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٥ .

٣٤ ـ لويس (جون) ، **مدخل الى الفلسفة** ، الطبعة الثالثة ، دار الحقيقة ، بيروت ، ١٩٧٨ .

٣٥ ـ مغنية (محمد جواد) ، الفقه على المذاهب الخمسة ، دار التعارف ، بيروت ، ١٩٨٢ .
٣٦ ـ المحمصاني (صبحي) ، في دروب العدالة، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٢
٣٧ ـ المحمصاني (صبحي) أركان حقوق الانسان، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٩ .
٣٨ ـ معتوق (فريدريك)، تطورعلم اجتماع المعرفة، دار الطليعة ،بيروت ، ١٩٨٢
٣٩ ـ المادية الديكالكتيكية (تعريب مرعي ، السباعي ، جاموس) ، دار الجماهير ، دمشق ، د.ت .
٤٠ ـ نجيب محمود (زكي) ، خرافة الميتافيزيكا ، النهضة المصرية ، ١٩٥٣ .
٤١ ـ نجيب محمود (زكي) ، نحو فلسفة علمية، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٨ .

٤٢ ـ **ARistote , La Métaphysique ,** Tome 1 , Paris 1966 .

٤٣ ـ **Alquié (Ferdinand) ,** L'Epistémologie, P. U. F. , paris , 1966 .

٤٤ ـ **A. Virieux - Reymond ,** L'Epistémologie, P. U. F. , paris , 1966 .

٤٥ ـ **Blanché (Robert),** La Science Actuelle et le Rationalisme, P. U. F. paris , 1967.

٤٦ ـ **Bachelard (Gaston),** La Formation de L'Esprit Scientifique , Librairie philosophique , paris , 1967 .

٤٧ ـ **Bernard (Claude) ,** Introduction à la Médécine Expérimentale, J . B . Baillière , 1865 .

٤٨ ـ **Durkheim (Emile),** les Règles de la Méthode Sociologique , Préface de la 2e-Edition 1901, P. U. F. , paris , 1947 .

٤٩ ـ **Descartes , Le Discours de la Méthode ,** Bordas , paris , 1965 .

٥٠ ـ **Descartes , Méditations Métaphysiques ,** larousse, paris , 1950.

٥١ ـ **Dictionnaire de la Philosophie ,** larousse, paris , 1964 .

٥٢ ـ **Foulquié (Paul) ,** la Dialectique, Que Sais - je , P. U. F. , paris , 1966.

٥٣ ـ **Freud, Introduction à la Psychanalyse,** paris , 1969 .

٥٤ ـ **Jaspers (Karl), Introduction à la Philosophie,** 10 18, paris , 1965.

٥٥ ـ **Huisman Et Vergez, la Connaissance,** Fernand Nathan, paris , 1969 .

٥٦ ـ **Kant (Emmanuel),** Critique de la Raison Pure , P. U. F. , paris , 1968.

٥٧ ـ **La fontaine, Fables Choisies,** larousse, 1971 .

٥٨ ـ **Longlois et Seignobos , Introduction aux études Historiques,** Hachette, 1905.

٥٩ ـ **Naville (Pierre),** la Psychologie du Comportement, Gallimard, paris, 1963.

٦٠ـ **Palmade (Guy),** la Caractérologie, P. U. F., paris, 1966.

٦١ـ **Les Penseurs Grecs Avant Socrate,** G. F., paris, 1964.

٦٢ـ **Platon, Œuvres Complètes,** Tome 3, Phédon, G. F., paris, 1958.

٦٣ـ **Platon, la République,** livre X, G. F., paris 1967.

٦٥ـ **Spinoza, L'Ethique,** G. F., paris, 1965.

٦٦ـ **Teilhard De Chardin (Pierre),** le phénomène Humain, Edition du Seuil, 1967.

فهرس الموضوعات

الفلسفة ومشكلات الإنسان

أعدّ خصيصا ليوضع بين أيدي طلابنا في الجامعة اللبنانية، والجامعات العربية الأخرى. إنه ليس البداية، وليس هو النهاية. لكنه رفقة درب قصير، طلبا للمعرفة وبحثا عن الحقيقة.

وهو أشبه بالمشرع، الذي تنفتح عليه أبواب الطرق المؤدية إلى أغلب مذاهب العقل، وكثير من مشارب الفكر والمعتقد.

أملنا في أن يؤدي الغرض الذي من أجله كان، ميسرا رفقة ممتعة في درب قصير.

الناشر

دار
الفكر اللبناني